INSVLAE CHRISTI

INSVLAE CHRISTI

IL CRISTIANESIMO PRIMITIVO IN SARDEGNA, CORSICA E BALEARI

Guida alla Mostra

ORISTANO
MONASTERO DEL CARMINE · ANTIQVARIVM ARBORENSE
1 aprile · 31 dicembre 2000

INSVLAE CHRISTI. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari.

Oristano, Monastero del Carmine e Antiquarium Arborense, aprile · dicembre 2000.

Comitato organizzativo:
Amministrazione Provinciale di Oristano · Assessorato alla Cultura • Amministrazione Comunale di Oristano · Assessorato alla Cultura • Regione Autonoma della Sardegna · Assessorato alla Pubblica Istruzione • Ministero per i Beni e le Attività Culturali • Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano • Soprintendenza Archeologica per le province di Sassari e Nuoro • Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Sassari.

Comitato scientifico: Letizia Pani Ermini · Francesca Manconi Valsecchi · Donatella Mureddu · Daniela Rovina · Donatella Salvi · Pier Giorgio Spanu · Raimondo Zucca.

Allestimento a cura di Mythos iniziative.
Progettazione: Andrea Costa · Silvia Oppo .
Grafica: Valter Mulas/ADWM/DXV · Gianfranco Tomasi.
Coordinamento Tecnico: Mythos iniziative.
Gestione: Cooperativa La Memoria Storica.

Guida alla Mostra a cura di Pier Giorgio Spanu.

Progetto Grafico: Valter Mulas/ADWM · Oristano
Impaginazione: Gianni Foddis · Valter Mulas · Giovanni Berta.
Testi: Annarita Agus · Enrico Atzeni · Paolo Bernardini · Riccardo Cicilloni · Rubens D'Oriano · Francesca Galli · Francesca Manconi Valsecchi · Donatella Mureddu · Antonella Pandolfi · Letizia Pani Ermini · Giampiero Pianu · Giuseppina Ragucci · Daniela Rovina · Donatella Salvi · Mario Sanges · Pier Giorgio Spanu · Carlo Tronchetti · Emerenziana Usai · Raimondo Zucca.

Stampa: Tipografia Ghilarzese · Ghilarza

Si ringraziano: gli Eccellentissimi Arcivescovi di Cagliari, Mons. Ottorino Pietro Alberti, e di Oristano, Mons. Piergiuliano Tiddia, e il Vescovo di Iglesias, Mons. Tarcisio Pillolla; il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Sassari, Prof. Giuseppe Meloni, e il Prorettore dell'Università degli Studi di Sassari, Prof. Attilio Mastino; il Direttore dei Civici Musei Archeologici di Milano, Prof. Ermanno A. Arslan; la Dott.ssa Anna Maria Nieddu del PIAC; Frank; Cecilia Tasca e Barbara Sanna.

© · Copyright by: MYTHOS iniziative • Oristano aprile 2000

Letizia Pani Ermini

Università degli Studi «La Sapienza» di Roma

2

La Mostra *Insulae Christi*, allestita in questo anno del Grande Giubileo del 2000 grazie ad un'autentica sinergia tra le Amministrazioni Provinciale e Comunale di Oristano, le due Soprintendenze Archeologiche sarde, per l'impegno dei Soprintendenti Vincenzo Santoni e Francesca Manconi e dei loro collaboratori, e l'Antiquarium Arborense con Raimondo Zucca, rappresenta per me il compimento di un voto che un anno fa, presentando presso l'aula consiliare della Provincia di Oristano il volume sulla Sardegna Bizantina del mio primo allievo sardo Pier Giorgio Spanu, ebbi ad annunziare: la celebrazione in Oristano di una grande esposizione archeologica relativa al Cristianesimo primitivo delle *insulae* del Mediterraneo occidentale, *Sardinia, Corsica* e *Baliares,* riunite durante il regno dei Vandali in un'unica provincia ecclesiastica (oltreché civile) sotto l'autorità metropolitica del vescovo di Karales.

La Mostra, almeno in questa sua prima presentazione in terra sarda, doveva naturalmente privilegiare i risultati che una fervida attività archeologica ha conseguito in sette lustri di studi e ricerche, svoltisi in splendida sintonia tra l'Istituto di Archeologia Cristiana (e in seguito con la Cattedra di Archeologia Medievale) dell'Università di Roma "La Sapienza" e le Soprintendenze Archeologiche della Sardegna.

Non è possibile, in questa sede, dimenticare la fondamentale stagione di scavi archeologici nella vallata di Columbaris – Cuglieri, principiata nel 1977, sulle orme dello studio di Pasquale Testini che, ampliando suggestioni e stimoli dei primi scavi Pes-Demuro e Addis, aveva presentato nel 1969 all'VIII Congreso Internacional de Arqueologia Cristiana a Barcellona, proponendo all'attenzione internazionale l'area paleocristiana di Cornus. Dal 1977 fino all'attesa ripresa, nelle prossime settimane, dell'indagine archeologica a Cornus, si sono succeduti sul campo di Cornus, accanto a me e alla cara collega Anna Maria Giuntella, eredi delle ricerche principiate dal Prof. Testini, generazioni di studenti di Archeologia delle Università di Roma, di Pisa, di Cagliari, di Chieti, specialmente dopo l'inaugurazione della prima Cattedra di Archeologia Medievale dell'Ateneo cagliaritano, da me retta dal 1986.

E accanto alla rivelazione dell'*insula episcopalis* di Cornus, come non menzionare i Convegni di Cuglieri, sull'archeologia tardoromana e medievale della Sardegna *in primis*, ma anche della Sicilia, della Corsica e dell'Italia Peninsulare?

Ma il fervore delle iniziative non si è fermato a questi due imprescindibili pilastri della ricerca e dello studio, poiché numerosi interventi di indagine archeologica e di fortunati recuperi, realizzati dalle due Soprintendenze competenti, hanno interessato santuari martiriali, aree cimiteriali ed edifici di culto dell'intero territorio sardo, componendo una mappa eccezionale di attestazioni monumentali della diffusione nell'Isola del messaggio cristiano, della conseguente organizzazione ecclesiastica delle città e delle campagne, del magistero ecclesiale, del credo e delle speranze dei nostri antenati nello svolgersi della vita quotidiana.

A quest'opera di conoscenza e di ricostruzione storica dei primi secoli dell'era cristiana hanno spesso collaborato le forze universitarie romane, teatine, sassaresi e cagliaritane con puntuali indagini archeologiche, con edizioni di strutture cultuali e manufatti a carattere religioso, con riletture critiche e aggiornamenti di passati studi: i cantieri di San Saturno a Cagliari, di San Lussorio a Fordongianus, di San Gavino a Porto Torres, della catacomba di Sant'Antioco a cura della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, per ricordare gli interventi nei centri martiriali più importanti, hanno segnato la ricerca archeologica per l'antichità cristiana con acquisizioni che superano il valore di semplice riferimento insulare per divenire patrimonio culturale dell'intero *orbis Christianus*.

I risultati di questa armonica ricerca sono presentati nella mostra oristanese, che ha visto prodigato l'impegno di Raimondo Zucca e di Pier Giorgio Spanu, che firma anche come curatore questo agile catalogo.

L'augurio che formulo è che la Mostra, nata ad Oristano in omaggio al privilegio numerico delle diocesi paleocristiane di questa regione arborense (*Cornus, Tharros* e *Forum Traiani*), rispetto al restante territorio sardo, che ne annovera solamente quattro (*Karales, Sulci, Turris Libisonis* e *Fausiane*), possa, arricchita di nuovi contesti archeologici, conoscere una edizione corsa e una balearica, in un dialettico raccordo tra le istituzioni religiose, politiche ed accademiche delle Isole del nostro Mediterraneo occidentale.

BELEARICVM PELAGVS
maior
palma
ebusus
CVRSICA
SARDINIA
INSVLA
TIRENVM
SAR·
DVM
MARE
Hermea

1

3

SVB PONTIO PILATO PASSVS EST

Raimondo Zucca

Gesù "il Cristo, il Figlio di Dio" (Mt. 22, 63) nacque a *Bethlem*, nella *Iudaea*, un regno amico di Roma retto dal re *Herodes*, verso il 747 / 749 dalla fondazione di Roma (7/5 a.C.), corrispondente all'anno 1 dell'era volgare, secondo il calcolo erroneo di Dionigi il Piccolo (VI sec. d.C.), su cui si basa l'attuale calendario. Alla morte di *Herodes* (4 a.C.) il suo regno viene scompartito per testamento tra i suoi figli, ma non col titolo di Re per Archelao, etnarca di Giudea e Samaria fino al 6 d.C.

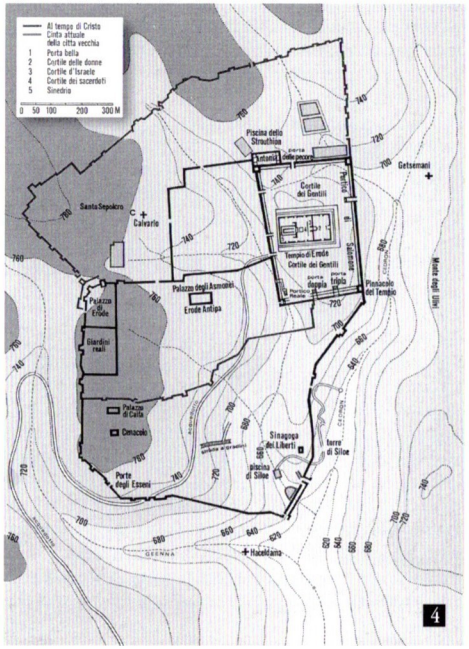
Augusto in quell'anno effettuò una riorganizzazione di alcuni territori in cui si erano manifestati gravi turbative dell'ordine: al senato tolse la *provincia Sardinia et Corsica*, ed all'etnarca Archelao tolse la *Iudaea* e la *Samaria*, costituendo tre nuove *provinciae* equestri (*Sardinia, Corsica* e *Iudaea*), affidate cioè a governatori dell'ordine equestre.

Gesù, dopo la fuga in Egitto per sfuggire all'eccidio dei fanciulli stabilito da *Herodes*, ritornò nel 4 a.C. con i suoi genitori alla dimora familiare di *Nazareth* in *Galilea*, appartenente con la Petrea all'altro figlio di *Herodes*, il tetrarca *Herodes Antipa*.

A *Nazareth* Gesù rimase fino a quando, fattosi battezzare da Giovanni Battista nelle acque del fiume Giordano, verosimilmente nello stesso anno in cui il Battista aveva iniziato il suo ministero, ossia "nell'anno decimoquinto dell'impero di Tiberio Cesare [19 agosto 28 - 18 agosto 29]" (Lc. 3, 1), si ritirò nel deserto oltre il Giordano "dove, per quaranta giorni, fu tentato dal diavolo" (Lc. 4, 2).

Gesù, poi, "ritornò in Galilea con la potenza dello Spirito Santo e la sua fama si diffuse in tutta la regione" (Lc. 4, 14). Lasciata poi la Galilea, Gesù iniziò a predicare anche "nelle sinagoghe della Giudea" (Lc. 4, 44).

In quel tempo la *provincia* di *Iudaea* era retta da un equestre, col titolo di *praefectus*, *Pontius Pilatus*, forse originario del *Samnium* dove è assai diffusa la *gens Pontia*. La politica di Tiberio prevedeva una durata assai prolungata per i governi provinciali, sicché sia Valerio Grato (prefetto di Giudea tra il 15 e il 26), sia Ponzio Pilato (prefetto tra il 26 e il 36) ebbero modo lungamente di conoscere gli usi, i costumi e la fede degli israeliti, pur mantenendo un atteggiamento duro nei confronti della popolazione e dei suoi capi religiosi, giungendo nel 18 alla destituzione *de iure* (poiché *de facto* mantenne le sue prerogative) del sommo sacerdote *Anna*, sostituito da *Joseph* detto *Caifa*.



4

Pontius Pilatus, dunque, allorquando Gesù iniziò la sua missione, era già *praefectus Iudaeae* da circa tre anni. La sua sede di governo era *Caesarea*, in Samaria, dove aveva il *praetorium* (At. 23, 25), ossia la residenza ufficiale nella capitale della *provincia*; a *Caesarea Pontius Pilatus* fece erigere un *Tiberieum*, un luogo di culto imperiale, consacrato probabilmente agli *Dii Augusti* ed intitolato al *princeps* regnante, Tiberio. Il *Tiberieum* sorgeva forse presso il teatro di Erode, nel quale, in occasione di un rifacimento della *cavea*, fu riutilizzata come gradino, assai più tardi, la dedica posta da *Pontius Pilatus*, unica testimonianza epigrafica di questo governatore (AE 1963, 104=1971, 477=1981, 850=1991, 1578).

Pontius Pilatus, secondo il costume romano, aveva tuttavia almeno un altro *praetorium*, dislocato a *Ierusalem*, sede del Tempio di JHWE, ricostruito da Erode il Grande a partire dal 20/19 a.C., e, di conseguenza, meta del pellegrinaggio rituale di tutti gli Ebrei.

In questo *praetorium* di *Ierusalem*, dove in occasione della Pasqua del 30 o del 33 d.C. (il 14° giorno del mese di Nisan), secondo la consuetudine, *Pontius Pilatus* si era recato insieme alla moglie (Mt. 27, 19), si svolse il dramma del processo a Gesù.

L'arresto di Gesù avvenne nel giardino del Getsemani, nella notte del giovedì, ad opera di soldati del sinedrio (Mt. 26, 47; Mc. 14, 43; Lc. 22, 47) e di una *speira* con il suo *chiliarchos*, una coorte miliaria con il suo comandante, ma da intendersi un distaccamento di essa(Gv. 18, 3 e 12). In quella notte Gesù incatenato venne condotto dapprima nell'abitazione di Anna, il sommo sacerdote destituito dal predecessore di Pilato, ma ancora dotato dell'autorità morale del suo antico rango, dove venne interrogato "riguardo ai suoi discepoli e alla sua dottrina" (Gv. 18, 19), successivamente nel palazzo del sommo sacerdote Caifa, genero di Anna (Mt. 26, 57; Mc. 15, 53; Lc. 22, 54; Gv. 18, 24 e 28).

Passata la notte fu tenuto consiglio del sinedrio "contro Gesù per farlo morire" (Mt. 27, 1), ed in catene, all'alba (Gv. 18, 28) lo recarono al *praetorium* di Gerusalemme, davanti al *praefectus Pontius Pilatus*, il magistrato che in forza dello *ius gladii* poteva ratificare la sentenza di morte che il sinedrio aveva emanato contro Gesù, "reo di morte" perché, secondo Caifa, "ha bestemmiato", proclamandosi "il Cristo, il Figlio di Dio" (Mt. 26, 63-66).

Nonostante la volontà di Roma di tollerare i costumi ebraici, come degli altri provinciali, consentendo la persistenza di una limitata giurisdizione, un'accusa religiosa come quella formulata dal sinedrio a Gesù non avrebbe potuto essere recepita dal *praefectus Iudaeae*, sicché l'accusa venne riformulata in termini politici: "Abbiamo trovato costui che sobillava il nostro popolo, impediva di dare tributi a Cesare e affermava di essere il Cristo re" (Lc. 23, 2).

L'accusa era terribilmente abile poiché Augusto, sin dal 4 a.C. aveva abolito il titolo di "re dei Giudei", alla morte di Erode il Grande, concedendo al figlio Archelao il semplice rango di etnarca di Giudea e Samaria.

Ma alla domanda di Pilato, libera da formulari arcaici, secondo la *cognitio extra ordinem* del magistrato provinciale, "Tu sei il re dei Giudei?" (Mt. 27, 11; Mc. 15, 2; Lc. 23, 3; Gv. 18, 33), Gesù rispose: "Il mio regno non è di questo mondo" (Gv, 18, 36), dimostrando l'inanità dell'accusa.

Nell'arco di sei ore, Pilato tentò di liberare Gesù, essendo consapevole che "i sommi sacerdoti glielo avevano consegnato per invidia" (Mc. 15, 10), anche inviandolo presso Erode Antipa, tetrarca della Galilea, presente a Gerusalemme, dopo aver saputo che Gesù era galileo (Lc. 23, 6-12), ma la folla dei giudei ribadì la primitiva accusa "Se liberi costui, non sei amico di Cesare! Chiunque infatti si fa re si mette contro Cesare" (Gv. 19, 12). Furono queste le parole che decisero la condanna di Gesù: Pilato fece condurre fuori dal *praetorium* Gesù e seduto nel *tribunal*, nel luogo detto *litostroton*, verso l'ora sesta (mezzogiorno), chiese ai Giudei: "Metterò in croce il vostro re?". Risposero i sommi sacerdoti: "Non abbiamo altro re all'infuori di Cesare". Allora lo consegnò loro perché fosse crocifisso (Gv. 19, 15-16).

SUB PONTIO PILATO PASSVS EST

La condanna a morte fu eseguita dai soldati di una *cohors auxiliaria* di stanza a Gerusalemme, in un luogo vicino alla città, detto "il luogo del cranio" (Golgota, in ebraico), dove Gesù venne crocifisso, insieme a due ladroni, secondo il *summum supplicium*, la forma più dolorosa e infamante di supplizio capitale.

La condanna a morte di Gesù dovette suscitare una gravissima emozione nella *provincia Iudaeae* raggiungendo, probabilmente, anche Roma, se Tiberio chiese effettivamente una relazione degli eventi al *praefectus Pilatus*. Tacito, scrivendo al principio del II secolo, a proposito del nome cristiani asseriva: *auctor nomen eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat* (Tac. *ann*. 15, 44, 3).

E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. -135 d. C.)*, ed. it. a cura di O. Soffritti, Brescia 1985; J. P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments*, Paris 1981; *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III*, editio altera, pars VI, Berolini-Novi Eboraci 1998, nr. 815, s. v. *Pontius Pilatus*.

5

ΑΠΟ ΑΝΑΤΟΛΗΣ ΚΑΙ ΑΧΡΙ ΔΥΣΕΩΣ

Raimondo Zucca

6

Il sepolcro, dove era stato deposto Gesù nello stesso giorno di venerdì, in un giardino del Golgota, si rivelò il mattino del giorno dopo il Sabato vuoto a Maria di Màgdala, Maria di Giacomo e Salome ed ai discepoli Giovanni e Simon Pietro che accorsero alla rivelazione delle donne (Mt. 28, 1-8; Mc. 16, 1-8; Lc. 24, 1-8; Gv. 20, 1-10). I soldati che erano di guardia atterriti da un terremoto e da una visione dell'Angelo che annunziava alle donne la risurrezione del Cristo (Mt. 28, 2-7) abbandonarono la tomba per annunziare ai sommi sacerdoti quanto era accaduto. In una riunione straordinaria con gli anziani si decise di pagare una somma ai soldati perché dichiarassero di essersi addormentati, mentre il corpo di Gesù veniva trafugato dai suoi discepoli per accreditare la sua risurrezione, garantendo la loro impunità se l'asserita negligenza fosse pervenuta alle orecchie di Pilato (Mt. 28, 11-15). Tale storia circolava ancora tra i Giudei al tempo della redazione del vangelo di Matteo (Mt. 28, 15), intorno al 40-50. A quel tempo, tuttavia, molti di essi si erano già fatti battezzare "nel nome di Gesù Cristo" (At. 2, 38), dopo che Pietro aveva esclamato: "Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni" e "sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso" (At. 2, 32 e 36). Ai testimoni della *anastasis* (resurrezione) era stato assegnato da Gesù il mandato di evangelizzare tutte le genti "*baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*" (Mt. 28, 19; Mc. 16, 15-16; Lc. 24, 47; At. 1, 8).

Particolarmente rilevanti nell'indicazione geografica del mandato di evangelizzazione sono i versetti relativi negli Atti degli Apostoli (*et usque ad ultimum terrae* - fino agli estremi confini della terra: At. 1, 8) e nell'epilogo breve del Vangelo di Marco (In seguito Gesù stesso fece portare da loro, dall'Oriente fino all'Occidente, il messaggio sacro e incorruttibile della salvezza eterna + Amen: Mc. *post* 16, 8). Le espressioni suddette comprendono l'*oikoumene* - il mondo abitato - che fino a Colombo aveva come limite occidentale le coste atlantiche della Mauretania e soprattutto della penisola iberica. Non è un caso che Paolo progettasse a Corinto, nell'inverno 57-58, un viaggio in Spagna (Rm. 15, 24 e 28), che secondo il papa Clemente, nella Lettera ai Corinti (5, 6), si sarebbe realizzato, se Paolo gli appariva un araldo (del vangelo di Cristo) in Oriente e in Occidente. Il Cristianesimo nel II secolo aveva toccato, con certezza, l'Occidente: Ireneo di Lione nel libro *Contro le eresie*, (I, 10, 2), affermava l'unicità della Tradizione nelle chiese nelle Germanie, nelle Iberie, presso i Celti, in Oriente, in Egitto, in Lybia (Africa settentrionale) e al centro del mondo. In Gallia, ove si era avuto il martirio di Cristiani nell'anfiteatro di *Lugdunum* nel 177, l'evangelizzazione dipendeva, ancora nel tardo II secolo, da missionari orientali: di uno di essi, *Eutéknios*, di Laodicea (Siria) è stato scoperto a Lione nel 1974 l'epitafio, che lo celebra come portatore "ai Celti e alla terra d'Occidente di tutti i doni, quanti Dio stabilì portasse la terra fecondissima d'Oriente". Tertulliano al principio del III secolo nell'*Adversus Iudaeos* VII, 4, elenca gli estremi limiti della diffusione del Cristianesimo, costituiti ad Occidente da *Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini*, dunque dalle estremità atlantiche della *Mauretania Tingitana* e delle *Hispaniae Baetica* e *Tarraconensis* e della *Lusitania*. Nello stesso passo, in un contesto generico, Tertulliano attesta la presenza di cristiani in *multae provinciae et insulae*, non escluse, dunque, quelle dell'Occidente Mediterraneo. Teodoreto di Ciro (393-466), secondo un'interpretazione possibile della sua *Interpretatio in Ps.* 116, 1 ("PG", LXXX, c. 1805) menzionerebbe genericamente le isole tra *Roma* e l'*Hispania* alle quali l'Apostolo Paolo avrebbe portato beneficio. Le isole in questione potrebbero essere *Sardinia, Corsica* e le stesse *Baliares*. Infine il pontefice Innocenzo I, nel 416, in una lettera al vescovo di Gubbio, Decenzio, elencando i territori nei quali furono costituite chiese da Pietro o dai suoi successori, indica: *Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam, et insulas interiacentes* (Innoc. papae *epist.*, in "PL", XX, c. 252). Indubbiamente al principio del V secolo il Papa rivendicava alla sede romana il processo di evangelizzazione dell'intero Occidente, ivi comprese le *insulae interiacentes*, nelle quali vanno riconosciute *Sardinia, Corsica* e *Baliares*. La lettera pontificia, tuttavia, intende dimostrare l'unione delle varie chiese occidentali a Roma, piuttosto che pretendere un'evangelizzazione apostolica o subapostolica dell'Occidente. Nel caso specifico delle *insulae Sardinia, Corsica* e *Baliares* l'introduzione del Cristianesimo non può, in carenza assoluta di documenti anteriori alla fine del III secolo, attribuirsi all'opera apostolica di Pietro e Paolo come si è acriticamente affermato nei secoli XV- XVIII. La tardività delle prime attestazioni cristiane nelle isole del Mediterraneo Occidentale, l'affermazione della provenienza del pontefice Simmaco, *natione sardus* (498-514) "*ex paganitate*" (Symm. papae, *epist.* X, in "PL", LXII, c. 68) e la resistenza di ampie sacche di paganesimo in Sardegna e Corsica, ancora nell'età di Gregorio Magno, sullo scorcio del VI secolo inducono a ritenere che l'evangelizzazione delle isole fosse un'operazione seriore rispetto alle province continentali. L'arrivo di qualche missionario cristiano presso i centri portuali della Sardegna (*Karales, Sulci, Turris Libisonis, Olbia*), della Corsica (*Aleria*, *Mariana*) e delle Baleari (*Pollentia* nell'isola di Maiorca, *Mago* a Minorca, *Ebusus* ad Ibiza) rientrerebbe, comunque, nella prassi dell'evangelizzazione, che interessava inizialmente le città animate da intensi traffici. Rilevante, in questo senso, è l'attestazione di una rotta diretta *Puteoli-Sardinia (Karales ?)* (Philostr. *Vita di Apollonio di Tyana*, VII, 12), che congiungeva dunque un centro - *Puteoli* - che possedeva una comunità cristiana precedente l'arrivo di Paolo nel 61 (At. 28, 14), alla Sardegna, un'isola che dimostra una precoce acquisizione di culti orientali, sin dal quarto decennio del I secolo d. C. Un altro aspetto da considerare è la costituzione di comunità giudaiche anche in ambito insulare: a parte un'anfora con contrassegno ebraico del I sec. d. C. da *Ebusus*, abbiamo la forte probabilità che i *Beronicenses* di una iscrizione sulcitana (*ILSard* I, 4) siano giudei discendenti di un gruppo di ebrei di *Beronice* in Cirenaica esiliati in Sardegna al tempo della repressione adrianea. Più tardive sono le attestazioni giudaiche a Karales, Sulci, Tharros, Turris Libisonis, Forum Traiani, Isili, Marrubiu, Mogoro, Tertenia in Sardegna e soprattutto di Magona, a Minorca, dove costituivano il gruppo sociale più in vista della comunità cittadina. In seno al giudaismo, come è noto, si sviluppò l'opera di evangelizzazione, in contemporanea con l'annunzio della buona novella ai gentili.

M. Guarducci, in DPAC, I, c. 1173-4, s.v. *Epigrafia cristiana*; J. Rouge, *Le voyage de Saint Paul en Occident*, "Cahiers d'histoire", XII, 1967, pp. 237-247; C. D. Fonseca, *Il Cristianesimo venne dal mare*, Aa. Vv., *Andar per Mare. Puglia e Mediterraneo tra mito e storia*, Bari 1998, pp. 261-266; R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna*, Roma 1999, pp. 47-50.

Christiani damnati ad metalla in Sardinia

Raimondo Zucca

7

Intorno al 190 sono testimoniati in *Sardinia* un numero indeterminato di Cristiani della comunità di Roma, *damnati ad metalla*, ossia condannati ai lavori forzati nelle miniere. La notizia è contenuta in un'opera redatta in greco, i *Philosophoymena e kata pason aireseon elenchos*, attribuita con qualche incertezza ad Ippolito, presbitero romano. Ippolito ci informa che *Marcia* (*Marcia Aurelia Ceionia Demetrias* [*CIL* X 5918]) liberta favorita dell'imperatore Commodo ma anche *philòtheos*, forse catecumena o comunque iniziata al Cristianesimo, ottenne dallo stesso Commodo la grazia per i Cristiani *damnati ad metalla* in Sardegna. Il pontefice Vittore fornì a *Marcia* una lista completa dei *damnati* cristiani, traendola dall'archivio della comunità di Roma, che "fin dai primi tempi inviava e somministrava il necessario ai fratelli che stentano nelle miniere e cave", come afferma il vescovo di Corinto Dionisio (contemporaneo di Papa Sotere: 166-175 ?) in una Lettera ai Romani, serbataci nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio (IV, 23, 10). Ippolito non fornisce né il numero dei Cristiani *damnati*, né la data della condanna: vi è, tuttavia, da credere che i *metalla* della *Sardinia*, da intendersi miniere di piombo, di ferro e di rame, piuttosto che cave di pietra (in particolare di granito), costituissero il luogo principale di espiazione delle condanne *ad metalla* pronunciate dal *praefectus urbi*, a Roma, poiché, ove non ostassero motivi di particolare prudenza, era senz'altro più economico il trasferimento dei condannati in Sardegna, piuttosto che nelle lontane miniere e cave delle province orientali e settentrionali. D'altro canto Ulpiano esplicitamente afferma che le province che non hanno miniere inviano i condannati *ad metalla* nelle province che dispongono di *metalla* (D. 48, 19, 8, 4). Provvedimenti eccezionali, in occasione di gravi turbative dell'ordine pubblico, potevano portare il *praefectus urbi* ad emettere una sentenza di condanna *ad metalla* a carico di numerosi responsabili di tali eventi, poiché la condanna ai lavori forzati nelle miniere era prevista in numerose fattispecie delittuose, essendo la *poena metalli* una condanna *proxima morti*, nella scala gerarchica delle pene (Callistrato in D. 48, 19, 28, 1), ma era possibile anche una condanna isolata, come accadde per lo schiavo cristiano *Callistus*, condannato dal *praefectus urbi Seius Fuscianus*, verso il 185/186-189, alla *poena metalli* in Sardegna per *iniuriae* nei confronti degli Ebrei riuniti in una delle sinagoghe di Roma e per l'appartenenza ad una *religio illicita*. I *christiani* di Roma dovevano essere stati condannati a varie riprese forse sotto il principato di Marco Aurelio (161-180), durante il quale, secondo Melitone di Sardi " la genia dei pii (i Cristiani) è ricercata e perseguitata, in base a nuovi decreti (*kainois . . . dogmasi*)" (Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, IV, 26, 5). I *kainà dògmata* di Marco Aurelio dovettero consentire di superare la proibizione del famoso *rescriptum* di Traiano a Plinio, governatore della Bitinia (111-113), in base al quale i Cristiani *conquirendi non sunt* (non devono essere ricercati), ma condannati per il *nomen* stesso (di Cristiani), se denunziati in forma non anonima. La conseguenza fu la obbligatorietà della ricerca dei Cristiani, forse, secondo Marta Sordi, in quanto ricompresi nella categoria dei *sacrilegi* (Ulpiano in D. I, 18, 13). I Cristiani *damnati ad metalla* in Sardegna dovevano appartenere al rango degli *humiliores* (l'intero corpo sociale ad eccezione degli *honestiores* - senatori, cavalieri, decurioni municipali), benché anche per gli *honestiores* nella gravissima fattispecie della *perduellio* (la lesa maestà aggravata), forse talora applicata anche agli stessi Cristiani, fosse prevista la pena capitale. I fedeli (e i membri del clero ?) della Chiesa di Roma condannati *ad metalla* in Sardegna, vennero avviati in un'unico distretto minerario imperiale della *Sardinia*, probabilmente quello di *Metalla*, tra *Neapolis* e *Sulci*, corrispondente forse al centro di Grugua-Buggerru ed alle miniere circostanti, tra Flumimaggiore e Iglesias. In queste miniere principalmente di piombo argentifero, ma anche di galena e di ferro, l'attività estrattiva, rimontante almeno all'età punica, aveva ricevuto una nuova

organizzazione in età imperiale, forse sin dal 6 d.C. , allorquando la *Sardinia* era passata sotto la diretta amministrazione dell'imperatore che vi aveva inviato un *prolegato*, se ad Augusto dobbiamo attribuire le *massae plumbeae* (lingotti di piombo) sarde, recanti il marchio *Caesaris Aug(usti)* (*CIL* X 8073, 1; XV 7914). Solo nel II secolo, a partire dal principato di Adriano (117-138), si era avuto, tuttavia, un deciso incremento, testimoniato dai numerosi lingotti plumbei col marchio *Imp(eratoris) Caes(aris) Hadr(iani) Aug(usti)*, rinvenuti sia in area mineraria, sia in un relitto naufragato presso Pistis, a sud del Capo della Frasca (Sardegna centro-occidentale). D'altro canto una *liberalitas sacratissimi Imperatoris Hadriani Augusti* (liberalità di Adriano), consistente nell'acquisto del diritto di sfruttamento dei pozzi argentari per chi avesse versato al fisco 4000 sesterzi, nota dalla II *tabula* della miniera di *Vipasca* (Portogallo), potrebbe avere avuto valore in tutti i *metalla* dell'Impero, ivi comprese le miniere sarde. Infine è solo con i primi decenni del II secolo, probabilmente sotto Adriano, che è documentato l'acquartieramento di un distaccamento della *cohors I Sardorum*, la coorte ausiliaria dei Sardi, nell'area di *Metalla*, col preciso compito di mantenere l'ordine tra gli schiavi e i condannati *ad metalla*. Dobbiamo ipotizzare che la *transfretatio* degli addetti al lavoro coatto avvenisse da Porto (il nuovo porto di Traiano, presso Ostia), ovvero da *Centum Cellae* (l'altro scalo laziale di fondazione traianea, a Civitavecchia) alla volta del porto di *Sulci* (Sant'Antioco) e dal quale, attraverso la *via Sulci-Neapolis*, i *damnati* raggiungevano il luogo della pena, i *metalla*. Il centro principale del distretto minerario chiamato antonomasticamente "le miniere" (*Metalla*), con lo stesso procedimento denominativo adottato dal Duce per la fondazione di Carbonia nel 1938, rivela, al centro di un'ampia e fertile pianura, una serie di strutture pubbliche destinate principalmente agli amministratori imperiali dei *metalla*, ai militari, ai *coloni* (un gruppo giuridico-sociale che aveva ottenuto il diritto di sfruttamento dei pozzi minerari): una terma, forse un tempio con decorazione architettonica fittile, etc. Il responsabile diretto delle miniere era il *procurator metallorum*, carica documentata, forse eccezionalmente, insieme alla procuratela dei *praedia* (latifondi) imperiali, bene attestati proprio nel Sulcis Iglesiente, da un (*M. Aurelius) Servatus*, liberto imperiale, intorno al 211-212, ma certamente già esistente nel II secolo all'epoca dei Cristiani *damnati ad metalla*. Questi, condannati a vita (*in opus metalli ad tempus damnari nemo debet*, nessuno deve essere condannato ai lavori forzati nelle miniere per un tempo determinato: D. 48, 19, 28, 6) ovvero giustiziati con la spada se divenuti impotenti al lavoro (l'addolcimento della pena con la restituzione in condizione servile ai parenti o affini dopo dieci anni sembra essere una interpolazione giustinianea in un provvedimento di Antonino Pio: D. 48, 19, 22), si arricchirono di numero man mano che le condanne venivano pronunciate dal *praefectus urbi*, così come avvenne per *Callistus*, anche se quest'ultimo non venne annoverato nei registri della chiesa di Roma tra i testimoni della fede da soccorrere con le elemosine, poiché condannato per altri *delicta*. Secondo la testimonianza dell'autore dei *Philosophoumena*, viziata tuttavia dall'acrimonia di Ippolito nei confronti di Callisto, costui, schiavo del liberto imperiale

8

9

Carpophorus (identificabile con il *M. Aurelius Carpophorus* di *CIL* VI 13040), avendo aperto una banca ed essendo fallito, venne assegnato dal padrone al duro lavoro in un mulino. Per intercessione dei cristiani Carpoforo accettò di consentire a Callisto il recupero di crediti, finalizzato al risanamento della bancarotta. Callisto sarebbe allora andato a pretendere danaro prestato ad un giudeo, in una sinagoga romana, in giorno di sabato. Furono allora i Giudei che millantando le *iniuriae* di Callisto e la sua appartenenza al Cristianesimo, *religio illicita*, riuscirono ad ottenere dal *praefectus urbi, Fuscianus*, la condanna *ad metalla*, in *Sardinia*, del povero schiavo cristiano. A riaccendere in Callisto le spente speranze di potersi affrancare dal triste destino dei lavori forzati nelle miniere imperiali sarde, giunse, forse nella stessa *Metalla*, a Grugua-Buggerru, nell'Iglesiente, il presbitero Giacinto, inviato da Marcia, con le lettere liberatorie di Commodo per i *damnati ad metalla* cristiani, certificati nell'elenco di Papa Vittore. Benché in questa lista ufficiale dei *martyres* (testimoni della fede) nelle miniere della Chiesa di Roma non figurasse Callisto, condannato come si è detto anche per un delitto comune, lo schiavo romano riuscì a far valere la sua reale qualifica di martire, convincendo il presbitero Giacinto ad intercedere per lui presso l' *epitropeuon tes choras*, ossia il *procurator loci*, o meglio, *metallorum*, che, in effetti, lo restituì alla libertà insieme agli altri cristiani romani. Callisto, rientrato nell'Urbe, divenne il più stretto collaboratore del successore di Papa Vittore, Zefirino, e dopo la sua morte gli succese sul trono di Pietro. Quasi mezzo secolo dopo, il 28 settembre 235, quell'Ippolito che aveva aspramente avversato Callisto, irridendo il suo presunto martirio, divenuto antipapa, dovette subire la medesima sorte di Callisto, venendo condannato, insieme al vescovo di Roma *Pontianus*, al principio del 235, dall'Imperatore Severo Alessandro o, più probabilmente Massimino il Trace, alla deportazione (*deportatio*) in *Sardinia,* in un'*insula nociva*, ossia malsana, come documenta il *Catalogus Liberianus,* ovvero, secondo il *Liber Pontificalis*, nell'*insula Bucina*, isolotto non identificato con certezza nel nord-est della Sardegna (Molara, Tavolara, La Maddalena?). La pretesa condanna *ad metalla* non è però dichiarata in alcuna fonte, sicché può ammettersi che Ippolito e Ponziano, entrambi in possesso della cittadinanza romana, in forza dell' Editto di Caracalla *de civitate* del 212, dovettero subire la *media capitis minutio*, la perdita del diritto di cittadinanza e dei propri beni patrimoniali, ed essere deportati in una piccola isola della Sardegna, piuttosto che genericamente nella *Sardinia*. In Sardegna Ippolito ritornò nella comunione con la Chiesa, mentre il pontefice probabilmente rinunziò al pontificato quattro giorni prima delle calende di ottobre (28 settembre), per evitare che la comunità di Roma restasse senza pastore morendo, poi, nel luogo di condanna tre giorni prima delle calende di novembre (30 ottobre) del 235. L'originaria *depositio* (deposizione) del pontefice *Pontianus* avvenne in Sardegna, in un' area funeraria ignota, ad opera, si ritiene, di Ippolito e di membri della chiesa di Roma che, come si è detto, curava i propri figli e - *a fortiori* - il proprio vescovo condannati alle miniere o alla deportazione. Tempo dopo venne a mancare lo stesso Ippolito ed anche a lui fu assegnata una sepoltura in Sardegna forse a cura di membri della Chiesa romana che, in ogni caso, dovevano contare almeno su alcuni elementi locali simpatizzanti col Cristianesimo, piuttosto che ammettere che Ponziano e Ippolito fossero stati condannati insieme ad altri cristiani dell' Urbe, che avrebbero curato la sepoltura di *Pontianus* e *Hyppolitus*. I due *martyres* dovettero giacere nelle loro sepolture

di una necropoli sarda per vari anni, finché, dopo la morte di Massimino il Trace, sotto gli imperatori Gordiani o addirittura sotto Filippo l' Arabo, ritenuto cristiano da Eusebio di Cesarea e autore di una amnistia per gli esiliati e i deportati (D. 9,51,7), il pontefice *Fabianus* (236-250), secondo il *Liber Pontificalis*, [*Pontianum*] *adduxit cum clero per navem et sepelivit in cymiterio Calisti, Via Appia* (trasportò il corpo di *Pontianus*, insieme con il clero romano, mediante un viaggio transmarino [dalla *Sardinia* al *Latium*], e lo seppellì nel Cimitero di Callisto, lungo la via Appia).
Il papa Fabiano, insieme al suo clero, si recò in Sardegna, dopo aver ottenuto un rescritto imperiale per la traslazione dei due *deportati*, in quanto la pena della *deportatio* restava in vigore anche *post mortem*, se non interveniva un rescritto dell' imperatore che autorizzasse il *transferre* e il *sepelire* il *damnatus* altrove che nel luogo della condanna (D. 48, 24, 2).
Il viaggio pontificio si svolse al colmo d'estate, nel mese d'Agosto, se la *depositio* dei due *martyres* in Roma avvenne *idibus Augustis*, il 13 Agosto, nella cripta dei Papi, nel cimitero di Callisto per papa Ponziano, e nella Catacomba di Ippolito per lo stesso *Hyppolitus*. È difficile ipotizzare l'assenza assoluta di cristiani in Sardegna all' atto del viaggio di papa Fabiano nell'Isola, mentre appare ipotesi convincente che almeno nel luogo che accolse i corpi dei due martiri romani vi fossero *fideles* che tramandarono la *memoria* di Ponziano e Ippolito, eventualmente dotate di iscrizioni "neutre", non contenenti cioè espressioni specificatamente cristiane, pur riferendosi a cristiani. Ad età tetrarchica, entro la fine del III, anteriormente al I Editto di persecuzione di Diocleziano (24 febbraio 303), si deve assegnare il frammento di sarcofago con scene dell'Antico e del Nuovo Testamento, di bottega ostiense, rinvenuto ad Olbia, che documenta l'esistenza in un'area funeraria di quella città di un *locus* destinato ad ospitare l'inumazione di un cristiano di alto prestigio sociale, che poté essere sepolto in un sarcofago esplicitamente cristiano, in un momento anteriore all' accendersi della persecuzione anticristiana. In quel tempo dovevano essere

10

sorti nuclei di cristiani nella stessa Olbia, se ad essa riportiamo il martire *Simplicius*, a *Turris Libisonis*, dove patì il martirio *Gavinus*, a *Karales* segnata dal sangue dei martiri *Saturnus* e, forse, *Regulus*, a *Forum Traiani*, con il martire *Luxurius*. Secondo Eusebio di Cesarea "l' Italia intera, la Sicilia, la Gallia e tutte quelle [regioni] site verso occidente, in Spagna, Africa e Mauretania, sopportarono la guerra delle persecuzioni, ma non i primi due anni per intero" (I martiri di Palestina, XIII, 12). I martiri della Sardegna dovettero perciò subire la pena capitale verso il 304-305, sotto il preside *Delphius* il martire *Luxurius*, forse nel 304, sotto il preside *Barbarus*, nel 305 (?) i martiri *Saturnus, Gavinus* e *Simplicius* in *Sardinia* e *Devota* in *Corsica*. Incerta è la data del martirio di *Ephesius* (noto nella forma bizantina *Ephisius*) a *Nora* e di *Antiochus* a *Sulci*, per i quali si possiedono i dati delle *passiones* del genere del romanzo agiografico, da riportarsi rispettivamente al X e all' XI secolo e i *martyria*, con le sepolture *ad sanctum*. È probabile che alcune di queste comunità potessero godere di una organizzazione ecclesiastica con un *episcopus*. Certamente, all'indomani della libertà di culto per i cristiani, sancita nel 313, dall'imperatore Costantino, *Karales* aveva un proprio vescovo, *Quintasius*, presente al concilio di *Arelate*, nel 314.

C. Cecchelli, *Tre deportati in Sardegna: Callisto, Ponziano e Ippolito,* Aa.Vv. , *Sardegna romana*, II, Roma 1939, pp. 55- 85; A. Bellucci, *I martiri cristiani 'damnati ad metalla' nella Spagna e nella Sardegna*, "Asprenas", V, 1, 1958, pp. 25-46; V, 2, 1958, pp. 125-155; VI, 2, 1959, pp. 152-188; R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., pp. 31-34.

Il culto del Sardus Pater ad Antas

Paolo Bernardini

Nel secondo decennio del III secolo dopo la nascita di Cristo l'imperatore romano della dinastia dei Severi Caracalla promosse il restauro del tempio dedicato al Sardus Pater, edificato oltre duecento anni prima nella valle di Antas e ai suoi tempi gravemente decaduto e fatiscente a causa della veneranda età. L'iscrizione che dominava la sommità del tempio, posta sull'epistilio del pronao colonnato, indica con precisione gli anni in cui il tempio ricevette una nuova veste e un rinnovato prestigio: Caracalla assunse infatti nella sua titolatura l'attributo di *Felix* nel 213 e soltanto pochi anni dopo, nel 217, venne assassinato. Il tempio, di cui Della Marmora segnalò nel 1838 le imponenti rovine sommerse nella fitta boscaglia della vallata, venne indagato scientificamente negli anni sessanta del secolo XX; queste ricerche, ed altre, più recenti, condotte negli anni ottanta-novanta, hanno appena iniziato a rivelare quanto antica e complessa sia la natura e la storia della figura divina cui l'area sacra di Antas era dedicata. Le testimonianze più antiche che ha finora restituito l'area del santuario risalgono all'età nuragica; infatti nel IX secolo a.C. , se non prima, il sito era interessato da una necropoli con tombe a pozzetto, in parte inglobate nel perimetro del podio del successivo tempio monumentale. In uno dei tre sepolcri indagati, il defunto era accompagnato da una figurina in bronzo la cui iconografia presenta alcuni elementi di collegamento con l'immagine del Sardus Pater che ci ha restituito la monetazione di età augustea; il personaggio è rappresentato in nudità eroica o divina, con le gambe leggermente flesse ed una mano alzata nel gesto benedicente mentre con l'altra impugna una lancia; una sorta di copricapo a calotta ricopre la sommità della testa. È verosimile che la necropoli indigena vada interpretata nell'ambito di un culto degli antenati e che di conseguenza la figurina sia l'immagine antichissima di Sardus, il figlio di Eracle, di cui le fonti antiche hanno tramandato le vicende dell'arrivo dall'Africa settentrionale (la *Libye*) a capo di una moltitudine di coloni i quali vissero, mescolati agli indigeni, nell'isola che da Sardus prese il suo nome.

11

Le vicende di Sardo rivelano chiaramente come il mito legato alla figura di un progenitore, di un fondatore delle stirpi indigene sia confluito precocemente nella interpretazione punica: Sardo significativamente è figlio di Maceride, cioè dell'Eracle fenicio, Melqart, e la sua provenienza è la terra libica dominata dalla metropoli di Cartagine. Quando, nel corso del V sec. a.C., Cartagine si occupa di definire, politicamente e ideologicamente, i suoi recenti domini sardi (la conquista militare dell'isola si verifica tra il 540 e il 510 a.C.), sorge nella valle di Antas un nuovo santuario in cui la divinità paleosarda è assunta nel pantheon punico e assimilata a Sid; Sid, il potente, è anche Sid Baby, Sid il Padre, traduzione punica di quel Babai delle genti indigene che verrà ricordato ancora ai tempi di Caracalla nella titolatura del tempio: *templum dei Sardi Patris Bab[i]*.

Purtroppo conosciamo ben poco del tempio punico; le ipotesi ricostruttive fino ad oggi proposte, che indicherebbero due fasi edilizie tra il V e il III sec. a.C. , non poggiano su elementi di certa restituzione e le successive ristrutturazioni di età romana hanno complicato in modo irrevocabile una lettura delle preesistenze, probabilmente in gran parte inglobate nel podio del tempio e nella scalinata monumentale edificata in età severiana. In ogni modo, tra la fine del IV e il corso del secolo successivo, il santuario dovette assumere gradualmente una veste strutturale e decorativa di gusto ellenistico nella sua peculiare elaborazione egiziana tolemaica, secondo quanto indicherebbero i capitelli di ordine dorico rinvenuti e gli elementi di coronamento a "gola" egizia.

I riferimenti all'ellenismo tolemaico e alla cultura greco-egizia alessandrina trovano del resto ulteriori conferme nello stile di alcuni ex-voto della fase punica rinvenuti negli scavi e si ripropongono, significativamente, anche nelle successive offerte di età romana. Possediamo maggiori informazioni sulla divinità titolare del santuario grazie all'abbondante messe di oggetti votivi rinvenuti negli scavi tra cui di particolare interesse sono le numerose epigrafi dedicatorie realizzate sulle basi che sostenevano le offerte votive o su supporti e appliques di varia natura sempre collegati alla offerta di un voto. Sid è una divinità complessa, in cui la fisionomia di dio regale, fondatore di città (Sid sarebbe la divinità ecista di Sidone, come Melqart è il dio poliade di Tiro) si abbina a competenze articolate nel campo della guerra, della caccia, della fertilità; la scarsa specializzazione della sua figura, quale appare nella diversificata gamma delle offerte, che comprendono anche dediche di immagini di divinità feconde e salutari come Horon e Shadrapha ha sicuramente facilitato i collegamenti con l'antico Babai. Sotto questo aspetto è da osservare che la figurina nuragica del IX sec. a.C. brandisce la lancia come Sid in alcune immagini che gli vengono attribuite: così il guerriero armato nella tomba dipinta di Tuvixeddu a Cagliari o l'antesignano di San Giorgio impegnato nella lotta con il mostro nel rilievo in calcare da Tharros; né bisogna dimenticare la cospicua presenza delle offerte di giavellotti tra gli ex-voto dedicati al dio. Ancora, il concetto di fertilità sotteso alla regalità del giovane dio fenicio ed alle sue connotazioni feconde potrebbe trovare un'eco antica nell'esibizione che il dio nuragico fa della propria virilità.

Un aspetto di particolare interesse resta quello del dio sovrano, che ben si lega alla figura di Sid-Sardus capostipite e fondatore e che spiega sia la presenza nel santuario di altre divinità sovrane, come è il caso di Melqart di Tiro, oggetto di dediche specifiche, sia alcune dediche particolari, come una testina in vetro con ricostruibile copricapo coronato di produzione alessandrina; la circolazione di varie figure divine nel santuario di Antas, in ogni caso, testimonia dell'importanza sovraregionale del luogo come suggeriscono, in modo analogo, le offerte delle comunità cittadine di Karalis e di Sulci attraverso i loro sufeti. Il legame Sid-Melqart, noto da Cartagine, trova conferma nella presenza nel tempio di Antas del dio Melqart, secondo un nesso che potrebbe anche essere quello parentelare ricordato dalle fonti: Sardo Maceride, Sardo figlio di Eracle; acquisterebbe ancora più forza

12

in questo caso il collegamento Babai-Sid Baby figlio di Melqart-Sardo Maceride-Sardus Pater Bab. Alcuni importanti dati stratigrafici farebbero pensare che il tempio di Sid fosse ancora in funzione nel I sec. a.C. quando Ottaviano Augusto decise la sua ricostruzione, secondo un programma strategico e ideologico non troppo diverso da quello che aveva motivato la costruzione del santuario cartaginese. Questo rifacimento augusteo, che mutò radicalmente l'aspetto del tempio, è ricordato nella moneta commemorativa che il giovane imperatore fece coniare tra il 39 e il 15 a.C. e che reca su un lato l'immagine del propretore della Sardegna Marco Azio Balbo, imparentato con Ottaviano Augusto per parte di madre, e sull'altro l'immagine del Sardus Pater, indicato chiaramente dalla legenda, con copricapo piumato e ancora una volta, secondo una tradizione che ormai ben conosciamo, da una lancia poggiata sulla spalla. Possiamo farci un'idea generale del tempio augusteo del Sardus Pater soprattutto sulla base della decorazione architettonica di coronamento del tetto e frontonale superstite; ma i dati relativi al suo aspetto e alle sue dimensioni, al di là di una probabilissima generica rispondenza ad un modello romano italico, ci sfuggono quasi completamente.

13

Il *templum* augusteo era vistosamente decorato con antefisse, lastre di rivestimento, gocciolatoi configurati e sculture frontonali; appartengono alla prima categoria figure di Vittoria con le ali e le braccia spiegate, demoni alati con il corpo desinente in volute, figure femminili stanti coronate da *polos* riportabili con tutta probabilità allo schema della *Potnia theron,* la Signora degli Animali, come suggerisce anche la congruità del tipo con i temi delle lastre di rivestimento e dei gocciolatoi, che raffigurano grifi e leoni. Di grande interesse per la ricostruzione del culto di Sardus è la decorazione residua delle sculture frontonali, anch'esse in terracotta, con frammenti di figure femminili panneggiate coinvolte in una scena mitica di cui uno dei protagonisti principali doveva essere Eracle, la cui presenza sul frontone è rivelata da alcuni frammenti specifici.

Sardus, a fianco del celebre padre, era forse raffigurato in un momento topico delle sue gesta nell'isola; se la decorazione residua del tempio rifletteva nel suo complesso, come è verosimile, una coerenza di programma e di narrazione, potremmo pensare ad una lotta contro mostri e demoni, sulla linea del ricordato cippo tharrense. Il tempio augusteo era in grave stato di rovina

14

nel III sec. d.C., quando fu riorganizzato il restauro: l'iscrizione di Caracalla parla esplicitamente di *templum vetustate conlapsum*. Effettivamente il rinnovamento del santuario dovette essere radicale: un'ampia scalinata a gradoni fronteggiava il pronao con quattro colonne frontali e due laterali, desinenti in capitelli di ordine ionico, alla cui sommità dominava l'iscrizione dedicatoria; oltre l'ingresso, si sviluppava la cella con pilastri laterali e pavimento mosaicato che si concludeva con un penetrale suddiviso in due ambienti distinti, che forse ospitavano la statua e gli arredi cultuali.

La bipartizione del penetrale, più che la persistenza di influenze orientali, suggerisce, così come per la fase punica, un culto allargato a varie componenti, come sembra confermato dalla circolazione in età romana di ex-voto raffiguranti Mercurio, Eracle, Minerva. Gli abbondanti frammenti delle dediche poste nel tempio tra la fase augustea e quella severiana documentano la progressiva preminenza dell'aspetto salutifero, fecondatore e risanatore nel culto del Sardus Pater, sulla linea di un processo che spiega la sopravvivenza del santuario, pur modificato nella sua prospettiva cristiana, fino alle fasi tarde del IV sec. d.C., se non oltre.

È possibile che questo particolare aspetto cultuale si fosse sviluppato attraverso una interpretazione "isiaca" del culto; questa tradizione sembra spiegare in effetti la presenza tra le offerte di una figura di Zeus Dolicheno, il cui carattere salvifico è ben noto, o di una figurina femminile inginocchiata che si scopre il ventre, con evidente allusione ad una richiesta di fecondità. In modo analogo e più diretto, l'immagine del serpente, del caduceo si riportano alla medesima sfera sanatoria, così come, di nuovo legata alla fecondità è l'offerta caratteristica di calzari e sandali.

All'ultima fase romana del santuario sono da riportare probabilmente una serie di fosse, rinvenute intorno al podio, che contenevano le ossa della testa e delle zampe di bovini, in connessione evidente con cerimonie di sacrificio. Probabilmente nelle sue fasi più tarde di vita, già in rapporto con il Cristianesimo trionfante, il tempio subì una parziale ma importante ristrutturazione; a questo periodo sembra possibile far risalire l'apertura di due ingressi laterali lungo i lati del podio prossimi all'originario penetrale e l'apertura di due vasche lustrali, che, nella loro collocazione di fronte al sacrario dell'antico tempio, sembrano indicare la volontaria esclusione di questo settore dal rito e dal culto.

La posizione dei nuovi ingressi e gli spazi addetti alla purificazione sono funzionali ad una ridefinizione degli spazi della cella originaria, nella cui parete di raccordo con l'anticella, forse completamente chiusa, dovevano trovare posto gli arredi e le immagini sacre di quella nuova "divinità" di cui rimarrebbe traccia nel nome con cui ancora oggi i Fluminesi definiscono il sito del santuario: Santu Gregoriu.

Ma l'antico Sid Baby, pure rivestito dei nuovi panni della vincente ideologia cristiana, forse sopravvisse nella sua antica valle: in una tomba del VI sec. d. C. , sistemata all'interno di un modesto villaggio, a poche centinaia di metri dal santuario, un abitante del luogo venne sepolto con il suo anello al dito, in cui, insieme all'immagine del serpente, appare un'iscrizione che è stata letta, anche se l'interpretazione è controversa, come dedica a Sid: *Sida Babi dedi donum denarios XCIV,* ho dato in dono a Sid Babai 94 denari.

AA.VV., *Il santuario di Antas a Fluminimaggiore: nuovi dati,* in *Phoinikes b shrdn*, Cagliari-Oristano 1997, pp. 104-113.

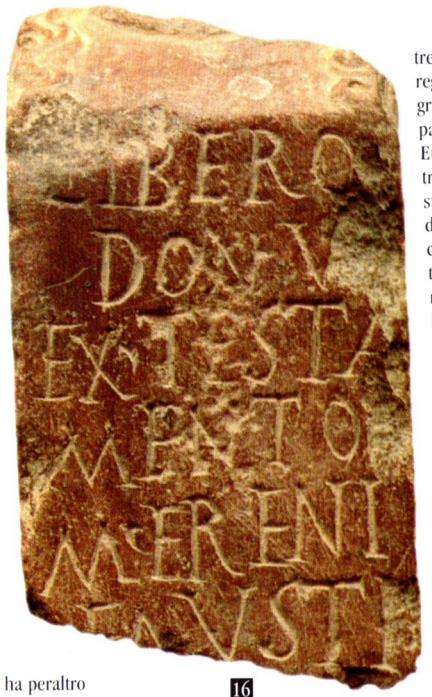
Carales · I culti prima del Cristianesimo

Donatella Mureddu

Il panorama offerto dalle iscrizioni, dalle testimonianze archeologiche e dalle fonti risulta variamente articolato e complesso e non sempre è possibile assegnare una precisa collocazione topografica ai luoghi di culto della *Carales* precristiana.
Presso il foro, localizzato in corrispondenza dell'attuale Piazza del Carmine, accanto agli edifici di rappresentanza erano i templi in cui si praticavano i culti ufficiali. Ubicato nell'area retrostante l'attuale Palazzo delle Poste era l'edificio di culto più antico, dedicato con ogni probabilità a Venere ed Adone e risalente al II secolo a.C. La sua articolazione compositiva, con il tempio posto su un'ampia piattaforma sormontante una cavea teatrale, presentava strette attinenze con tipologie architettoniche medio italiche dovute alla presenza di una comunità proveniente dall'Italia centrale o dalla volontà della classe politica locale di aderire a modelli culturali derivati da Roma. Alla fine del I sec. a.C. i dati archeologici relativi alla vita del monumento sembrano indicarne l'abbandono che, secondo alcune ipotesi, coincide con la *constitutio* in municipio della città e con l'affermarsi di culti legati al potere imperiale. Tra questi era di grande importanza per l'intera *Provincia* quello che associava Roma e l'imperatore, praticato nel *templum Urbis Romae et Augustorum*, sicuramente esistente a *Carales* già sotto la dinastia giulio-claudia, come testimoniano alcune iscrizioni, e del quale si può solo supporre l'ubicazione presso il foro. È stata invece identificata con sufficiente esattezza la posizione del *Capitolium* nell'area compresa in parte tra l'attuale Palazzo delle Poste e la distrutta chiesa di S. Nicola della quale è stata ritenuta probante l'antica denominazione *S. Nicolaus de Capitolio*. Tale dato è stato posto in relazione con un verso della *Passio Sancti Saturni* in cui si parla del *Capitolium* come vicino al mare, e con i rinvenimenti di importanti strutture murarie venute alla luce nel corso di scavi effettuati nella stessa area alla fine dell'800 e, nel 1926-27, per la costruzione del Palazzo delle Poste. In tale occasione furono recuperate due basi di statue onorarie, un torso loricato, due statue femminili di cui una, acefala, di marmo e l'altra di terracotta, oltre ad una piccola testa di marmo riferita ad una *panisca*. Una iscrizione onoraria dedicata al governatore M. Cosconio Frontone era inglobata nella facciata della chiesa di S. Nicola. Anche questi elementi, sebbene avulsi dai contesti stratigrafici di origine ed inquadrabili in diversi ambiti cronologici, connotano il sito come di pertinenza pubblica e, in parte, cultuale. Non lontano dal *Capitolium* al quale, secondo la *Passio Sancti Saturni*, si accedeva percorrendo la via di Apollo, sarebbe stato il tempio di Apollo, menzionato nel testo medioevale della *Passio Sancti Ephysii* e da questa ubicato nella stessa via.
Un culto ad Esculapio ed Augusto è testimoniato da una iscrizione datata al I secolo d. C. Un'altra iscrizione, datata al II secolo d.C., menziona un *vicus Martis et Aesculapi* che dovette la sua denominazione alla presenza del

15

tempio. La sua ubicazione è stata ipotizzata nella parte alta del quartiere Stampace, a monte del foro, non lontano dalla chiesa di S. Anna, di fronte alla quale fu rinvenuta una statua di marmo rappresentante Esculapio. In questa porzione del quartiere l'addensarsi di più chiese quasi contigue le une alle altre in uno spazio limitato corrisponde alla presenza di antichi culti, verosimilmente di matrice orientale, di cui si individuano tracce nella cripta di S. Restituta e nel cosiddetto carcere di S. Efisio da interpretare come santuari ipogei dedicati ad Iside o Mitra. Si trattava di divinità care ai militari che sicuramente frequentavano il sito perché vicino all'anfiteatro ed all'area dove è stata proposta l'ubicazione del *campus* per le esercitazioni. Il culto di Iside ha peraltro lasciato tracce in tutti i quartieri della città dove sono distribuiti i ritrovamenti di sfingi (Castello, Stampace) di un canopo a forma di Osiride (Villanova), di un'iscrizione dedicatoria su *pschent* - la corona dell'Alto e Basso Egitto - (Stampace), di una statua di sacerdotessa isiaca o di Iside (Stampace), collocati - se si eccettua la statua femminile datata tra il II ed il I secolo a.C. - nell'arco cronologico dei primi due secoli dell'Impero. È inoltre da interpretare come sacerdote isiaco reggente un canopo una statua acefala di granito, recuperata fra i detriti del vespaio pavimentale del teatro parrocchiale di S. Eulalia nel quartiere della Marina, che trova precisi confronti con due analoghe statue pertinenti all'Iseo di Benevento, datate in età adrianea. La stessa identificazione può essere proposta per una statua di granito visibile, fino alla prima metà dell'800, presso la fonte di Palabanda (Stampace), poi scomparsa.
Un'erma dedicata a Libero rinvenuta nel quartiere della Marina non è sufficiente a dimostrare l'esistenza, nel quartiere, di un tempio dedicato a Bacco ed egualmente opinabili sono le notizie di tradizione ottocentesca che lo ubicavano nell'area della chiesa di S. Saturno.
L'esistenza di una comunità ebraica è, infine, menzionata dalle fonti alla fine del VI sec. , anche se non mancano testimonianze archeologiche più antiche costituite da lucerne decorate con la *menorah* rinvenute prevalentemente in un'area adiacente al foro.

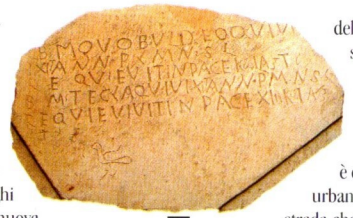


16

P. Meloni, *La Sardegna romana*, Sassari 1990, pp. 237-233; R. Zucca, *Il decoro urbano delle civitates Sardiniae et Corsicae: il contributo delle fonti letterarie ed epigrafiche*, «L'Africa romana - X», Sassari 1994, pp. 858-871.

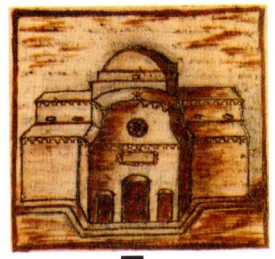
Carales Cristiana

Donatella Salvi



17

Non sono molti i documenti disponibili per analizzare i rapporti fra la città di Cagliari e il Cristianesimo. Quelli esistenti sono per lo più riferibili ad un periodo nel quale l'apparato ecclesiastico e la struttura della comunità hanno ormai raggiunto forma pubblica accettata e riconosciuta, mentre mancano indicazioni sugli aspetti e i luoghi delle fasi più antiche. La diffusione della nuova religione, certo una fra le tante agli inizi, non comportò modifiche apprezzabili né nuove fondazioni, non prevedendo edifici appositamente realizzati dove poter praticare il culto. Quali luoghi d'incontro per la preghiera comune dei fedeli, che divennero qui come altrove oggetto di persecuzioni, furono con ogni probabilità utilizzate anche a Cagliari abitazioni private, forse in parte adattate alla liturgia, in analogia ai *tituli* romani. Il loro riconoscimento sul terreno è però indubbiamente difficile ove manchino, come invece avviene a Roma, attestazioni scritte, contemporanee o successive, o documenti materiali chiaramente interpretabili. La *legenda Sancti Saturnini*, di autore anonimo, che descrive le circostanze del martirio, avvenuto intorno agli inizi del IV secolo, e che costituisce una delle poche fonti cui attingere per comprendere luoghi e situazioni, offre a questo riguardo qualche possibilità di formulare ipotesi laddove, quasi incidentalmente, dopo aver raccontato il seppellimento del martire, aggiunge che anche il sangue rappreso fu oggetto di culto *ubi sacra domus a Christianis aedificata est.* Ciò consente almeno tre interpretazioni a seconda che il passato espresso dal verbo sia posto in rapporto al martirio, e quindi in contemporaneità al passato, oppure in rapporto a chi scrive: può significare quindi che dopo il martirio – ma sempre in fase di persecuzioni, fu costruita una casa con valore sacro oppure che sul luogo del martirio, più tardi, una volta avviata la pacificazione, fu costruito un luogo di culto, oppure ancora che il sangue fu conservato e reso oggetto di culto nella chiesa successivamente eretta in onore del martire, senza precisare se questa corrisponda o meno al luogo di sepoltura. Nelle prime due ipotesi il passo fornirebbe indicazione sulla realizzazione di un edificio in memoria del martire in un luogo diverso da quello in cui fu sepolto. Mentre il primo è con buona probabilità all'interno del tessuto urbano – Saturno viene ucciso non distante dalla strada che unisce la *fons nova* con il *capitolium* – il secondo è esterno: *extra civitatem clam pertulerunt*. Molto in realtà si è discusso sull'ubicazione non tanto del *capitolium*, del quale è generalmente accettata la localizzazione nell'attuale piazza del Carmine, foro della città antica, quanto della fonte, che nella leggenda è detta una volta *nova* e distinta dalla via di Apollo ed una volta prende il nome della divinità stessa. Tale difficoltà, interpretata dal Motzo come oscillazione derivata dall'utilizzo da parte dell'anonimo autore di due distinte tradizioni scritte, ha portato ad ipotizzare che il luogo del martirio si identifichi con quello della sepoltura, ricercando presso l'attuale chiesa di San Saturnino la sorgente o la riserva d'acqua citata nel testo. L'esistenza di una ricca falda sotterranea e di elementi certamente attribuibili ad un impianto per l'acqua nell'area cimiteriale di San Saturnino e, ad un tempo, la presenza del canale dell'acquedotto lungo un tracciato urbano parallelo alla linea di costa, con facilità di alimentare in qualsiasi punto una fontana pubblica, lascia comunque aperto il problema. Notizie in linea di massima concordanti fornisce la *Passio Sancti Saturni*, che sostituisce in un passo alla denominazione *Apollinis*, data alla Via sacra, il suo raccordo con il *Templum·Solis* – che lo Spano identificò con una struttura circolare presso l'attuale via Nuoro, e la precisazione che la *fons – puteus* si trova vicino al confine della città, ma, verrebbe da precisare, interno ad esso. Il luogo della prima deposizione è poi detto prossimo a quello del martirio, dove i cristiani costruirono un *oratorium*. Sostanzialmente identiche le due versioni nel riferire che successivamente il



18

corpo fu trasferito e definitivamente sepolto in una *crypta* posta fuori dalla città. Impossibile al momento stabilire se i luoghi di culto, come la *domus* o l'*oratorium* citati dagli anonimi estensori, ed eventuali altri siti legati ad avvenimenti particolari o semplicemente alla necessità dei fedeli di riunirsi, si siano poi trasformati in sedi ufficiali di culto o se siano state dismesse in favore di queste. Le trasformazioni che si colgono nell'assetto urbano nella tarda antichità e nell'altomedioevo segnano certamente una lacerazione del suo tessuto, attribuita sia alla mancanza di un potere politico che pianifichi e gestisca la città, sia alla sopravvenuta nuova centralità del potere religioso. L'analisi archeologica suggerisce però una grande cautela, non disponendo ancora di dati omogenei nella datazione e nella qualità dell'informazione.È innegabile comunque che almeno una parte degli edifici preesistenti risultino adattati a nuove esigenze, con una articolazione degli spazi che modifica la funzione originaria: ciò è percepibile in particolare nelle strutture termali – via Angioj, via Nazario Sauro, viale Trieste – che, non più destinate al bagno comune, vedono la chiusura di alcune porte di comunicazione e talvolta l'obliterazione delle vasche. Il fenomeno urbano potrebbe essere messo a confronto con quanto avvenuto più tardi in altre località dell'isola che hanno poi mantenuto nel tempo la nuova destinazione aggregante di luogo di culto: Santa Maria di Vallermosa, Nostra Signora d'Itria a Senorbì, Nostra Signora di Bonacattu a Bonarcado, per citare alcuni esempi, sfruttano, integrandoli, gli elevati di precedenti ambienti termali o di porzioni di ville rustiche. Analogamente è possibile pensare che le ristrutturazioni siano state funzionali alla realizzazione di *xenodochia* e di conventi che, numerosi, appaiono già dotati di una propria conformazione, ma anche di una certa precarietà, nelle lettere di Gregorio Magno. Il recentissimo, eccezionale, ritrovamento di un cippo iscritto nell'area di Santa Gilla consente oggi di ipotizzare inoltre che, in un certo momento, siano subentrate precise distinzioni fra il territorio di pertinenza della chiesa, come organismo strutturato forse corrispondente all'*insula episcopalis*, e il resto della città, gestito dal potere politico. Se è per ora demandato ad ipotesi di lavoro il percorso, certamente complesso, della trasformazione della società cagliaritana nell'arco di tempo che va dagli inizi del IV alla fine del VI secolo, del quale le fonti scritte e quelle materiali propongono suggerimenti ed alimentano domande più di quanto forniscano risposte, è pur vero che le lettere inviate dal pontefice al vescovo Januario fra il 591 ed il 603 offrono, nella loro immediatezza, una finestra aperta attraverso la quale studiare personaggi, comportamenti, situazioni. Ne affiora il quadro di una comunità variegata e composita, che dispone di una certa tranquillità economica, e considera il vescovo, o direttamente il papa, il referente anche per la soluzione dei problemi pratici quotidiani. Le comunità, non necessariamente corrispondenti al concetto moderno di monasteri e talvolta esterne alla città, sono promosse dai privati, anche se spesso si sostengono con la generosità volontaria. All'interno di questo percorso si collocano i dati forniti da un'altra fonte scritta che è la vita di San Fulgenzio da Ruspe, esule a Cagliari dall'Africa nei primi decenni del VI secolo: le informazioni che se ne ricavano sono di grande rilevanza e sono state ripetutamente utilizzate per comprendere il clima religioso e culturale derivato dall'attività del presule e per focalizzare alcune problematiche legate alla topografia della città. Nel primo ordine di informazioni convergono tutti i dati relativi all'attività dello *scriptorium*, con la trascrizione, la lettura, la meditazione e l'insegnamento dei testi sacri e/o l'elaborazione di nuovi studi, che convivono con un costume di vita essenziale. Nel secondo emerge la distinzione fra i settori della città, con sede episcopale forse interna, forse esterna alla città stessa, comunque distinta dall'area ove si trova il *martyrium* di San Saturnino, non

distante dal quale il vescovo Brumasio assegnò a Fulgenzio l'area dove costruire un convento. Struttura che, per altro, la fonte definisce piccolissima, ma aperta nella disponibilità a tutti coloro, ed erano molti, che in Fulgenzio cercavano conforto spirituale e materiale. Altra sede, per una comunità molto più ampia, forse prossima alla sede del vescovo cagliaritano, doveva essere stata destinata ai vescovi africani, poiché Ferrando, autore della Vita Fulgenziana, dice che egli se ne allontanò in favore della nuova sistemazione.

Se i documenti scritti e le fonti archeologiche consentono di cogliere soltanto alcuni elementi sul "dove" e sul "come" la religione cristiana era praticata a Cagliari, altre notizie sono disponibili sul "chi", visto che sono noti alcuni dei personaggi che in questo arco di tempo si distinsero per la loro funzione e/o per le loro capacità. Si tratta talvolta di semplici citazioni all'interno degli atti dei concili, come quella che ricorda il vescovo Quintasio ed il presbitero Admonio nel 314, ma si tratta anche di figure cagliaritane di grande rilevanza come Lucifero, vescovo di Cagliari e intransigente difensore dell'ortodossia contro l'arianesimo, di cui si hanno notizie per gli anni compresi fra il 350 ed il 370.

È dai luoghi della morte, oltre e più che da quelli della vita, che derivano invece le conoscenze sul popolo dei fedeli. Numerose e varie sono, infatti, le iscrizioni che ricordano la pratica della fede cristiana apertamente professata o che comunque utilizzano le nuove formule legate alla morte: diversamente da quelle pagane, che al nome del defunto associavano quello del dedicante ed il rapporto della parentela e degli affetti, la nuova formula, nella sua stesura standard, identifica il morto soltanto attraverso il *cognomen* ed esclude in genere il legame con i vivi. Al *vixit* che stabiliva la misura della vita, come uno sguardo al passato, si aggiunge e talvolta si sostituisce la data del *requiescit* che introduce alla vita eterna. Motivi simbolici, - la colomba, il pesce, in un caso un fungo, - accompagnano in qualche occasione il testo epigrafico, come un codice figurato che amplia, per chi condivide il credo, il testo scritto. Una simbologia simile compare, d'altra parte, nelle ceramiche del periodo, le sigillate africane di largo consumo, che compaiono abbondanti a Cagliari in strutture abitualmente frequentate come quelle di via Angioj o di Sant'Eulalia.

L'abbondanza dei testi funerari conservati o trascritti, e quindi comunque pervenuti, dimostra la larga adesione dei cagliaritani alla fede cristiana, fornendo insieme una sorta di mappatura sulla composizione etnica della cittadinanza e sui ruoli svolti nella gerarchia ecclesiastica. È possibile che la libertà di culto raggiunta nel IV secolo con la *pax costantiniana*, ancor prima della determinazione di Teodosio a riconoscere quella cristiana come religione di stato, abbia portato all'incremento delle manifestazioni esteriori del credo professato.

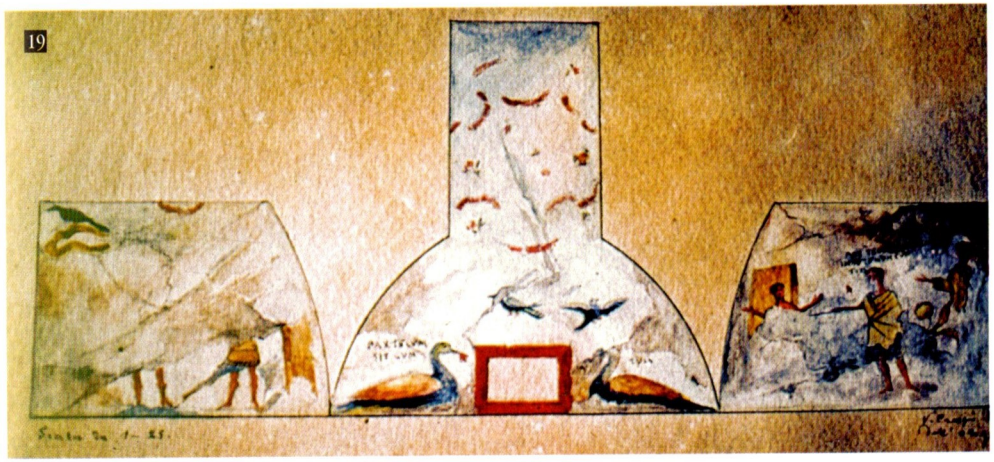
Non esistono, però, aree cimiteriali sorte ex novo. Le sepolture cristiane trovano posto in aree funerarie esistenti o in naturale espansione lungo i percorsi extraurbani: nella necropoli occidentale sfruttano la distesa pianeggiante presso la laguna, in quel settore che sarà poi compreso fra la chiesa di San Paolo e Santa Gilla; in quella orientale lo sviluppo maggiore è percepibile fra l'attuale via Sonnino ed il colle di Bonaria, con una forte concentrazione nell'area dove ebbe sepoltura il martire Saturnino, caratterizzata da edifici in muratura e da una certa ricchezza nell'impiego dei mosaici.

Sembra di poter collocare, invece, nei secoli successivi al V, almeno per una certa concordanza delle situazioni archeologiche e delle tipologie funerarie, la rioccupazione di alcune porzioni della città precedentemente abitate.

L. Pani Ermini, *Il complesso martiriale di San Saturno*, in *La "Civitas christiana". Urbanistica delle città italiane tra tarda antichità e alto medioevo*, Torino 1992, pp. 55-81; P. G. Spanu, *La Sardegna bizantina tra il VI e VII secolo*, Oristano 1998, pp. 20-38; A. M. Corda, *Le iscrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII secolo*, Città del Vaticano 1999, pp. 43-134.

Il cimitero paleocristiano di Bonaria

L'esistenza di uno (*Saturnus*) o due (*Regulus*) martiri caralitani delle persecuzioni anticristiane, ed in particolare di quella dioclezianea, implica l'esistenza a *Carales* di una comunità cristiana in età precostantiniana, tenuto anche conto che l'organizzazione dell'*ecclesia caralitana* ci appare attestata sin dal 314 al concilio di Arelate, con il vescovo *Quintasius* e il presbitero Ammonio. In effetti il tempo intercorso tra l'editto di tolleranza del culto cristiano, di Gallieno, e il primo editto di persecuzione dioclezianeo del 23 febbraio 303 poté conoscere una concreta diffusione della minoranza cristiana a *Carales*. La chiesa doveva probabilmente possedere una o più *areae* destinate al seppellimento dei *fideles*. Nel 1888 i lavori di ampliamento del cimitero di Bonaria misero in luce, in un'area nota sin dal Cinquecento per l'esistenza di una necropoli punica e romana, diverse camere funerarie (*cubicula*), destinate a deposizioni familiari, che per la loro decorazione pittorica e per la documentazione epigrafica si rivelavano come cristiane. In dettaglio si individuarono oltre cinque *cubicula*, scavati nel compatto calcare terziario del colle di Bonaria: sull'asse NO/SE si dislocano il cubicolo di Giona, il cubicolo a pavimento musivo geometrico, il gruppo di cubicoli "a pitture geometriche" e il cubicolo del Buon Pastore. A circa 20 metri a N di quello del Buon Pastore si situa l'unico cubicolo attribuibile, grazie all'epigrafe, al suo proprietario. Si tratta del *cubiculum* di Munazio Ireneo, di impianto trapezoidale con un arcosolio sul lato N dotato di due arche, due arcosoli sul lato O, con due arche ciascuno, e un arcosolio sul lato E. Dirimpetto all'arcosolio orientale sono state aperte sul pavimento due sepolture a fossa (*formae*), una delle quali, la più antica, ha rivelato insieme all'inumato un bronzo di Diocleziano (D/ IMP. C. C. VAL. DIOCLETIANVS P. F. AVG. Busto radiato dell'imperatore a destra; R/ IOVI CONSERVATORI AVGG. Diocleziano stante a destra in abito militare che riceve un globo sormontato dalla Vittoria da *Iuppiter* stante a sinistra). Ai lati del corridoio gradato di accesso al cubicolo, ma successivi alla sua apertura, sono due *formae* di due inumati, un adulto quello della *forma* di SE, un fanciullo quello della tomba di SO. Quest'ultimo recava un bronzo del cesare Galerio (D/ GAL. VAL. MAXIMIANVS NOB. C . Busto radiato a destra del cesare; R/ VOT. X entro una corona di lauro). L'arcosolio settentrionale appariva all'atto della scoperta interamente dipinto. Nella lunetta l'epitafio di Munazio Ireneo, posto dalla moglie Perpetua e dal figlio Ireneo, possedeva ai lati due volatili affrontati, con l'iscrizione dipinta *pax tecum sit cum tuis*. Altri due uccelli si libravano nel cielo. La volta dell'arcosolio era decorata con fiori e festoni, mentre i campi laterali recavano scene figurate: a destra la risurrezione di Lazzaro con il Cristo e, probabilmente, il defunto Munazio Ireneo, con la scritta *pax tecum sit in aeternum cum tuis*; a sinistra una scena incerta a causa della


19

20

sua frammentarietà. Gli elementi decorativi (boccioli di fiori e festoni a cordone), come ha notato Letizia Pani Ermini, predominano in ambito urbano dalla seconda metà del III secolo fino all'età costantiniana ed oltre. La datazione del cubicolo è resa difficoltosa dall'impossibilità di un esame stilistico a causa del deperimento delle pitture. Le monete rinvenute nella camera e all'esterno offrono naturalmente un semplice *terminus post quem* e la cronologia dell'epitafio rimanda genericamente ad un IV secolo non avanzato, in particolare per i *duo nomina* del defunto. La lastrina marmorea, ora al Museo di Cagliari, propone un bell'esempio di epigrafi ripetute; infatti dell'epitafio di Munazio Ireneo furono redatte due versioni, la prima incisa sul retro, la seconda sulla fronte del supporto. Alcune differenze del testo tra la prima e la definitiva versione hanno suscitato diverse interpretazioni: per G. B. De Rossi si sarebbe avuta dapprima una versione non troppo corretta, caratterizzata da un lessico familiare, quindi una stesura forse dettata da un grammatico; L. Pani Ermini ha pensato, invece, ad un cambiamento voluto dai committenti, "forse per seguire un gusto mutato". Deve essere, comunque, rilevato che il passaggio dalla prima alla seconda versione ha trasformato un testo esplicitamente cristiano (*vixit in XP(isto); coniuge virgin(i)o* con allusione alla fedeltà matrimoniale) in un testo *neutro*, che risultava nel cubicolo l'unico a vista, poiché anche la formula *bonae memoriae* così tipica delle iscrizioni cristiane conosce significative attestazioni sicuramente o probabilmente pagane (*CIL* VI 7688, 10270, 13061, 26642, 29235). Il testo definitivo inciso immediatamente dopo il primo, ad opera di un secondo lapicida - come desumiamo dalle profonde differenze paleografiche - potrebbe allora rivelare un momento di acuto contrasto tra i pagani e i cristiani, forse nell'ambito della persecuzione dioclezianea, che avrebbe suggerito la commissione, ad un'officina di un marmorario, di una nuova redazione del testo che oscurasse i riferimenti alla fede cristiana, mentre potevano essere tollerate le pitture e le scritte cristiane all'interno di una tomba. Vi è, d'altro canto, la possibilità che anche altri *cubicula* di Bonaria fossero dotati di testi epigrafici *neutri* ma pertinenti probabilmente a cristiani. In particolare l'epitafio *ILSard* I 104 di un *Q. Flav(ius) [---]tus* e di un secondo personaggio, propone la formula *[fece]runt sib[i posteris]que suis* caratteristica di un *sepulchrum familiae*, da ritenersi in base al contesto di Bonaria un *cubiculum*. La possibile cristianità del testo, inciso su una lastra di marmo, potrebbe inferirsi, piuttosto che dal suo rinvenimento immediatamente a ridosso del gruppo di *cubicula* a decoro geometrico, da due simboli, un'àncora cruciforme e un volatile (colomba ?) incisi nella parte inferiore della lastra. L'apertura di questi *cubicula* è attestata con certezza ancora alla metà del IV secolo. A tale epoca per il programma iconografico e per una serie di particolarità stilistiche si deve assegnare il *cubiculum* di Giona,

21

nel quale si deve segnalare la forte carica di originalità della scena della nave - *ecclesia* che effettua la pesca di uomini, secondo l'invito evangelico (Mt. 4, 19), a fronte dell'altra nave da cui è gettato il profeta Giona, poi divorato dal pistrice e da questo abbandonato sulla spiaggia, dove, sotto un pergolato, il profeta ha riposo.

G. B. De Rossi, *Cubicoli sepolcrali cristiani adorni di pitture presso Cagliari in Sardegna,* "Bullettino di Archeologia Cristiana", V, 3, 1892, pp. 130-144; L. Pani Ermini, *Note su alcuni cubicoli dell'antico cimitero cristiano di Bonaria in Cagliari*, "Studi Sardi", 20, 1968, pp. 152-166; A. M. Nieddu, *La pittura paleocristiana in Sardegna*, "Rivista di Archeologia Cristiana", LXXII, 1996, pp. 245-283.

Raimondo Zucca

22

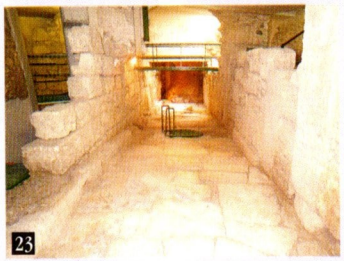
Cagliari - Vico III Lanusei

Nel sito, ubicato nel centro urbano, due campagne di scavo effettuate negli anni 1996 e 1997 dalla Soprintendenza Archeologica hanno evidenziato fasi di vita in un ampio arco cronologico, a partire dall'età tardo repubblicana. A tale età sono da assegnare, infatti, resti di edifici in blocchi squadrati, impostati direttamente sul piano roccioso.
Nei primi secoli dell'età imperiale l'area fu occupata da un lembo della vasta necropoli orientale di *Carales*, della quale l'indagine ha posto in luce alcune tombe alla cappuccina.
Nella prima metà del V secolo d. C. , un settore dell'area fu spianato fino al livello della roccia, asportando parte degli edifici di età repubblicana e distruggendo le tombe di età imperiale. Con i materiali di risulta, fra i quali oltre a pietre, blocchi squadrati ed alcuni frammenti di decorazioni architettoniche erano due cippi funerari con iscrizione, un sarcofago, un ollario di pietra recante ancora alcuni resti di un'incinerazione, fu costruito un edificio con funzione abitativa in un primo tempo e, in una seconda fase, funeraria e cultuale.
Orientato NNO- SSE l'edificio è realizzato nella tecnica a telaio con piedritti di grandi dimensioni intervallati con pietrame allettato con malta e terra. È composto da due ambienti delle dimensioni rispettivamente di m. 6, 40 x 3, 20 e di m. 6, 40 x 6, 40.
Un terzo ambiente, forse simmetrico rispetto al più piccolo, si estendeva verso Nord, in una porzione d'area non indagata. Ad una fase abitativa seguì un primo abbandono, segnalato dal deterioramento dei pavimenti e dal loro restauro con la messa in opera di battuti di terra e calce. I battuti furono in seguito tagliati per l'inserzione, al di sotto del piano pavimentale, di una tomba scavata nella roccia, nel vano meridionale e di tre tombe a cassone sostituite da lastre litiche nel vano settentrionale. In tale occasione l'ingresso orientale del vano settentrionale fu obliterato con la costruzione di una sorta di altare attorno al quale erano disposte le tombe a cassone.
La valenza cultuale dell'area è del resto ipotizzabile anche per la presenza, nel piano di frequentazione della tomba, di resti di pasto costituiti da ossa di animali e gusci di molluschi misti a frammenti di calici di vetro, stoviglie da mensa e di lucerne di produzione africana, alcune delle quali rinvenute integre poggiate sul pavimento.
I pasti comunitari legati al culto dei morti si svolgevano in quella che può essere identificata come una cappella funeraria, ricavata in un edificio appartenente ad una piccola comunità cristiana, stabilitasi in un lembo della necropoli pagana, ormai abbandonata da tempo. Le caratteristiche dell'insediamento, realizzate con modalità analoghe a quelle di recente evidenziate in due siti ubicati non lontano dalla nostra area, evocano un paesaggio extraurbano occupato in maniera sporadica da gruppi in cui era radicata la religione cristiana. Il distacco dalla tradizione pagana è dimostrato dalla noncuranza con la quale si riutilizzavano materiali derivati dalla profanazione di una necropoli. In età postcostantiniana questa era una prassi assai diffusa e vanamente combattuta dall'autorità imperiale con severi quanto inutili provvedimenti.
La frequentazione dell'edificio, protrattasi fino all'inizio dell'VIII secolo d.C., fu interrotta da un incendio che determinò il crollo della copertura e delle strutture murarie ed il suo definitivo abbandono.

Donatella Mureddu

L'area archeologica di Sant'Eulalia

Sotto il rilievo su cui sorge la chiesa di S. Eulalia è stato posto in luce un sito monumentale pluristratificato con molteplici fasi di frequentazione, distribuite tra la prima età imperiale e l'età moderna. Immutata è la funzione del luogo di cui, pur con profonde trasformazioni, si è mantenuta nel corso del tempo l'originaria caratteristica di spazio urbano. La chiesa, costruita agli inizi del XIV secolo, fu elemento determinante nella successiva evoluzione del quartiere e, a sua volta non cessò di essere condizionata dalle antiche strutture che affioravano nel corso di ampliamenti e di restauri, di volta in volta utilizzate come solidi appoggi per le fondazioni o demolite, se costituivano un ostacolo negli scavi cripte e passaggi sotterranei. L'indagine è cominciata dal pozzo la cui storia era leggibile, a ritroso nei 17 metri della sua struttura. In questa si riconoscevano più interventi costruttivi il più antico dei quali corrispondeva alla prima fase di frequentazione del sito, pertinente alla *Karales* dei primi secoli dell'Impero Romano. Si tratta di un lembo di quello che era, anche allora, il quartiere portuale. Una ripida strada lastricata larga più di 4 metri, ora percorribile per un tratto di tredici metri, conduceva fino al mare fiancheggiata da edifici di notevoli dimensioni, a giudicare dall'ampia soglia e dal tratto di muro ancora visibili su di un lato del lastricato. Non si conosce ancora la connessione di queste strutture con cospicui resti di un'altra costruzione trovata nell'indagine attualmente in corso circa sette metri al di sotto del piano della chiesa. Si tratta di un vasto ambiente di cui è visibile parte di un lato costituito da un colonnato - occluso da una più tarda tamponatura in blocchi – connesso con un pavimento in tasselli irregolari di calcare e marmo. Le colonne calcaree e rivestite di stucco poggiano su basi marmoree attiche e presentano caratteristiche tipologiche riferibili alla tarda età repubblicana. In un momento collocabile intorno alla metà del V secolo d.C. , il quartiere subì un profondo mutamento segnalato dalla distruzione e dallo spianamento degli edifici esistenti e dal restringimento della strada – larga ora 3 metri – in seguito alla costruzione di un fabbricato che ne occupò una porzione. Sull'altro lato sorse un edificio analogo al primo, visibile oggi per un più ampio tratto, articolato in un cortile e diversi vani. Come già notato vi sono elementi ancora troppo scarsi per stabilire la relazione di questi edifici con quello rinvenuto al di sotto della chiesa: il ritrovamento, in un livello sottostante del pavimento, di un frammento di sigillata chiara D databile tra la fine del IV e la prima metà del V secolo d.C., collocherebbe ad un'epoca attorno a tale data la sua costruzione, avvenuta con l'impiego di materiali di spoglio provenienti dalla demolizione di edifici molto più antichi. Una analoga situazione è attestata nel vicino Viale Regina Margherita dove, all'incrocio con la via dei Pisani, uno scavo d'urgenza ha riportato alla luce parte di un edificio di culto semiipogeico in uso tra il V ed il VII secolo d.C., ricavato in una cisterna a pianta ellissoidale. Anche qui è stato evidenziato l'uso di materiali di spoglio nella pavimentazione costituita da lastre e frammenti di marmo tra cui alcune iscrizioni. Ancora nel Viale Regina Margherita ma all'incrocio con la via XX Settembre, ad un impianto tardorepubblicano raso al suolo era stato sovrapposto, secoli più tardi, un complesso difensivo dotato di torre quadrangolare, costituito da materiali di spoglio tra cui alcuni elementi di un monumento funerario di tipo dorico e blocchi calcarei bugnati di riutilizzo. Un filo comune pone in relazione questi ed altri episodi attestati nel quartiere e nella città il cui volto risulta profondamente trasformato dalle diverse suddivisioni e dalle nuove destinazioni degli spazi e dalla nascita di nuovo centri di aggregazione. La forte valenza monumentale della preesistenza del complesso di S. Eulalia la pone attualmente come il possibile fulcro attorno al quale era sorto un nuovo quartiere di cui, al momento, è solo ipotizzabile la connotazione religiosa.


23

L'abbandono degli edifici fu preceduto da un periodo di spoliazione e di degrado testimoniato da tracce di sommari adattamenti delle strutture per il ricovero del bestiame. Attività di spoglio interessarono l'ambiente con le colonne prima del suo abbandono definitivo.

L'intervento più drammatico, quello che spezzò per lungo tempo la vita del quartiere ponendo le basi per la sua trasformazione in quello attuale, si verificò circa un secolo più tardi. Imponenti colmate coprirono l'intero sito, la strada venne definitivamente dimenticata e gli edifici furono nascosti da accumuli di terra alti fino a sei metri su cui si impostarono nuovi livelli di frequentazione strettamente connessi al culto, come testimoniato dai simboli cristiani che decoravano le stoviglie da mensa e le lucerne rinvenute, copiose insieme a calici di vetro e resti di pasto. Quale fosse stata la spinta per un cambiamento così traumatico di questa parte della città è solo dato immaginare; vengono in mente le esortazioni di papa Gregorio Magno che, alla fine del VI secolo, ammoniva Gianuario, vescovo di Cagliari, affinché approntasse urgentemente opere difensive contro la minaccia costituita dai Longobardi. L'apprestamento di tali opere può corrispondere agli imponenti interri finalizzati, forse, a proteggere la zona portuale.

Donatella Mureddu

Il limes aeclesiae a Santa Gilla

24

È soltanto di pochi mesi fa il ritrovamento, in via Adige, a Cagliari, di un eccezionale documento che apre il campo a nuove ipotesi di lavoro in merito allo studio della città nei suoi aspetti organizzativi e topografici, poiché implica una suddivisione territoriale fra la chiesa ed il potere politico. Si tratta di un cippo in calcare, di modesto spessore e con sommità centinata, iscritto sulle due facce: sulla prima compare in alto, sotto due palmette schematizzate, la scritta *CVRIAE*, tracciata su linee di preparazione leggermente oblique; alla base della seconda faccia, invece, con caratteri simili, ma di minori dimensioni, sono tracciate le parole *LIMES AECL(esiae)*. Una piccola croce è incisa sopra la L di *limes*. La parola *limes* è ripetuta più in alto una seconda volta. Segni di rilavorazioni, non contemporanee, compaiono su entrambe le facce.

L'ultimo utilizzo, come soglia, che ha comportato l'asportazione della pietra sulla seconda faccia, per circa metà dello spessore e dell'ampiezza, era forse avvenuto nel luogo di ritrovamento, poiché il cippo, posto di piatto, appariva in connessione con un lembo omogeneo di battuto e con del pietrame di piccola pezzatura. La datazione proponibile, sulla base dei caratteri macroscopici e in attesa di uno studio più accurato e specifico, è intorno al IV/V secolo d.C.

Donatella Salvi

25

La chiesa di San Giorgio di Decimoputzu

Nel 1989 un intervento di restauro intrapreso presso la chiesa di San Giorgio, ubicata nella periferia sud-orientale di Decimoputzu (Cagliari), ai margini del piazzale retrostante la Parrocchiale del centro, ha consentito la scoperta di antiche fasi di frequentazione ed ha determinato l'avvio di un'indagine archeologica, condotta dalla Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano..

È stato possibile recuperare e, in parte, ricomporre dati preziosi per ricostruire la storia dell'edificio e stabilire l'antichità del culto tributato a San Giorgio. Le fonti attestano l'esistenza della chiesa già nel 1089 ma l'intitolazione, propria di un santo del menologio bizantino,è stata posta in relazione con una sua possibile origine più antica, per la quale si è proposta l'epoca alto-medievale. L'attuale aula di culto invece, nonostante le trasformazioni che ne hanno alterato la fisionomia, mostra caratteristiche tipiche dell'architettura vittorina. Lo scavo ha permesso di riconoscere, sotto il pavimento più recente databile ai primi decenni del nostro secolo, quattro pavimentazioni più antiche, intervallate da strati di riempimento. In particolare l'indagine ha restituito lacerti murari relativi ad un primitivo edificio di culto, orientato come l'attuale e provvisto di abside; l'aula presentava una pianta a croce latina, con vasca battesimale posta nel braccio sud. La vasca, di cui residua solo una parte, era infossata nel pavimento per una profondità di cm 60 e costituita da un rozzo conglomerato di calce e pietre rivestito da strati di cocciopesto in cui sono evidenti grossolane riprese sotto il bordo. La superficie interna si suddivide in quattro lobi da altrettante nervature leggermente rilevate, che si incrociano nel fondo. In fase con le strutture residue dell'aula sono stati evidenziati resti di un pavimento che risultava realizzato con una tecnica a *patch-work*, accostando grandi lastre quadrangolari in cotto a frammenti di mosaico distaccati dalla originaria sede pavimentale. La nuova collocazione, poggiata direttamente sul piano di calpestio preesistente sommariamente adattato, appariva piuttosto disordinata. Mancava, infatti, l'intento di ricostituire il primitivo schema decorativo; i lacerti di mosaico erano irregolari e di diverse dimensioni, disposti senza alcun criterio di simmetria, assecondando, in prima istanza, l'esigenza di ottenere un piano pavimentale sufficientemente solido. L'idea di riutilizzare un mosaico preesistente nasceva, con ogni probabilità, anche dal desiderio di arricchire dal punto di vista estetico l'edificio chiesastico, pur disponendo di scarsi mezzi. Il mosaico, che presenta un motivo a pelte databile intorno al III sec. d.C., dovette essere spoliato da un edificio ubicato, verosimilmente, non troppo lontano dalla chiesa. Il braccio meridionale dell'impianto a croce della chiesa paleocristiana doveva estendersi poco più a Sud del limite costituito dal muro dell'attuale navata destra, poiché si suppone che la vasca battesimale occupasse, nell'ambiente, una posizione centrale, funzionale allo svolgimento della liturgia. Per le caratteristiche della fase più antica, la chiesa di San Gior-

gio di Decimoputzu può essere confrontata con il primo impianto, datato al VI sec. d.C. , della chiesa di S. Giovanni Battista di Nurachi, nella quale il braccio meridionale della croce latina con funzione di battistero ospita un fonte battesimale simile al nostro per tipologia, tecnica e dimensioni. Ci si chiede a questo punto se sia sostenibile l'ipotesi di un coinvolgimento della comunità rurale di Decimoputzu nel programma di evangelizzazione intrapreso dai vescovi africani esiliati in Sardegna nei primi decenni del VI secolo: al silenzio dei dati di cultura materiale si accompagna l'assenza di sepolture che avrebbero potuto fornire preziose informazioni sulla gerarchia ecclesiastica gravitante attorno alla *ecclesia baptismalis*. Resta il dato rilevante dell'esistenza, nell'ambito della diocesi di *Carales*, di una *ecclesia* rurale, testimonianza concreta della diffusione capillare nelle campagne dell'entroterra metropolitano della cultura e della religione cristiana.

Donatella Mureddu

26

Recenti indagini a San Cromazio di Villa Speciosa

Già da qualche tempo è stato ipotizzato che il grande vano mosaicato trovato nell'area archeologica di San Cromazio a Villa Speciosa fosse da ricondurre ad un impianto chiesastico. Si tratta di un vano di notevoli dimensioni, un rettangolo di circa 14 metri per 8 (attualmente per estensione il più grande mosaico conservato della Sardegna), interamente coperto da un tappeto musivo databile in parte al IV ed in parte al VI secolo d.C. Questa grande stanza si appoggia ad un preesistente impianto termale, probabilmente databile al III secolo d.C. Da alcuni l'attestazione delle terme era stato ritenuto indizio sufficiente per supporre la presenza nel sito di una "villa rustica" di età imperiale ed il vano mosaicato veniva indicato come un vano ad esse connesso, probabilmente l'*apodytherium*, lo spogliatoio. Gli scavi succedutisi fra il 1980 ed il 1982 avevano però messo in evidenza la difficoltà di questa interpretazione, vuoi per la mancata scoperta della parte abitativa della villa, che dopo scavi estensivi non poteva certo essere addebitata solo alla casualità del rinvenimento, vuoi perché una serie di altri elementi facevano propendere per altre interpretazioni. Infatti attorno al vano pavimentato a mosaico non esisteva nessun altro edificio o struttura che mostrasse una simile ricchezza decorativa, cosa che rende tutt'oggi certo che quindi si trattava di una stanza non comune. Poi a Sud e ad Ovest di esso vi era uno spazio aperto in cui erano disseminate sepolture; inoltre il complesso terme – mosaico era separato dalla zona abitata, più ad Ovest ancora, da una strada. La presenza inoltre di alcuni simboli, presenti in maniera vistosa a soprattutto enfatizzata nel mosaico di VI secolo a.C., comunque attestati anche in quello di IV, aveva portato appunto alla interpretazione di questo vano come una chiesa. I simboli presenti infatti nel mosaico di VI secolo, rappresentati in grandi dimensioni e con una composizione non casuale, sono il *kantharos*, la foglia di vite e la spiga, che ben possono conciliarsi con il simbolismo cristiano, anche se non va taciuto che essi sono ben noti anche nella simbologia pagana. Va poi segnalato che le sepolture rinvenute nel piccolo cimitero sono tutte prive di corredo, ed anche questo è un motivo che può ricondursi a piccole comunità della prima fase di vita del cristianesimo.

Va inoltre sottolineato che, vicino al vano mosaicato è stata rinvenuta una piccola vasca, sicuramente non pertinente alle terme, anch'essa pavimentata con un mosaico, che, per quanto rozzo, si discosta assai dai poveri rivestimenti in semplice malta idraulica delle vasche termali.

L'ipotesi che questa piccola vasca potrebbe aver funzionato da battistero non pare dunque al momento del tutto trascurabile. Tutto ciò che si è detto sembra dunque concordare verso l'ipotesi di una interpretazione come chiesa del vano mosaicato. A tal fine si può aggiungere anche un'altra considerazione, la presenza di una "*Iglesia di San Gromar*", sita proprio nella zona di Decimoputzu e Villa Speciosa, è infatti attestata nel XIV secolo da un documento a noi ben noto, che elenca le rendite della *Mensa arcivescovile di Cagliari* e non è dunque improbabile, anzi direi più che verosimile, che questa "*Iglesia*" sia da identificare appunto proprio col nostro vano con mosaico. Dunque a San Cromazio, quasi sicuramente nel VI secolo d.C., ma con ogni probabilità già dal IV secolo, visto che il primo mosaico presuppone comunque l'esistenza della intera sala, può essere ubicata una delle prime manifestazioni di vita di una comunità cristiana che, pur in ambito rurale, si compatta attorno ad una piccola chiesa.

Giampiero Pianu

I culti di Nora prima del periodo cristiano

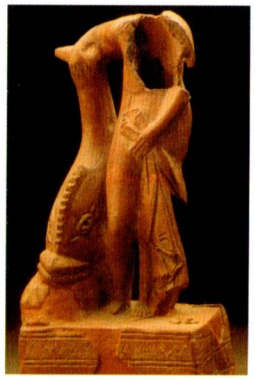
Carlo Tronchetti

27

Gli scavi della città di Nora, avvenuti in larga parte subito dopo la metà del secolo XX, hanno portato alla luce alcuni edifici legati al culto e materiali riferibili, in qualche modo, alla devozione. Anche gli scavi più recenti hanno evidenziato almeno una struttura che si può ragionevolmente ipotizzare di ambito sacro. Purtroppo per le fasi più antiche, il periodo fenicio al quale appartiene l'ultima struttura citata, non abbiamo dati sulla divinità cui l'edificio era dedicato: il suo carattere sacro è stato ricavato solo dalla planimetria, che trova felice concordanza con simili situazioni del Vicino Oriente. Anche per la successiva età punica i dati non sono moltissimi. Il Patroni agli inizi del '900 aveva identificato i resti su un piccolo rilevamento proprio all'ingresso degli scavi come "tempio di Tanit", identificando in una pietra triangolare il simbolo della divinità. Studi più recenti hanno, invece, riconosciuto nella costruzione una torre facente parte del sistema difensivo della città e nella pietra un semplice elemento di costruzione. Che il culto di Tanit esistesse a Nora è però attestato dall'iscrizione su un frammento di vaso rinvenuto negli scavi ottocenteschi del tophet, che riporta il nome della divinità. Verosimilmente un luogo di culto di epoca punica sorgeva a Sa Punta 'e su Coloru. I muri e pavimenti romani insistono su gradonate composte da grandi blocchi squadrati, di dimensioni riportabili a sistemi di misurazione punici. Non abbiamo, comunque, elementi di cultura materiale sicuramente di età punica, anche se il culto prestato in età romana da Esculapio, divinità della salute, può far legittimamente pensare ad una prosecuzione in periodo romano di un precedente culto ad una divinità salutifera, fenomeno ben attestato in altre zone della Sardegna.

Alla civiltà romana si assegnano almeno due edifici sacri. Uno è quello cui si è già accennato, noto nel suo aspetto di età imperiale avanzata. Un'ampia area pavimentata a mosaico precede una breve gradinata che porta al tempio vero e proprio, composto da una cella sub-quadrata con penetrale absidato, più tardi diviso in due stanzette. Il mosaico e i dati di scavo concorrono a datare questa fase dell'edificio al IV sec. d.C. Testimonianze di una fase precedente, di età repubblicana (II sec. a.C.), sono state rinvenute nello scavo. Si tratta di due statuette che raffigurano un dormiente, in un caso con serpenti avvolti attorno al corpo. Sappiamo che i serpenti erano animali sacri ad Esculapio, e che sussurravano ai dormienti dinanzi al tempio della divinità il rimedio per i loro mali. Assolutamente anonimo è il tempio posto vicino al teatro. Il suo riconoscimento come edificio sacro è dovuto all'icnografia del monumento, ma non abbiamo alcuna testimonianza della divinità cui era dedicato. Qualcosa di più ce lo possono dire le iscrizioni rinvenute durante gli scavi, sfortunatamente non più in connessione con gli edifici cui originariamente erano pertinenti.

Così abbiamo una dedica rivolta genericamente " agli dei e alle dee", altre indirizzate a Giove, Giunone, ed al dio Vulcano, ricordato come *Mulciber*, colui che addolcisce (ammorbidisce) il ferro. Infine una piccola statuetta in terracotta di Venere ci riporta l'iscrizione *Veneri sacrum*, consacrato a Venere, sicuro indizio del culto prestato a questa dea della Nora romana.



28

C. Tronchetti, *Nora*, Sassari 1984.

Il culto cristiano dei primi secoli a Nora

Donatella Mureddu

29

La presenza di testimonianze legate al più antico culto cristiano è concentrata, a Nora, attorno alla chiesa di S. Efisio, intitolata ad un martire di cui è stata messa in discussione la storicità ma al quale non si può negare un profondo radicamento nella tradizione cultuale sarda. La tradizione manoscritta più antica sulle vicende del santo è costituita da una *Passio*, datata ad un'epoca compresa tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, nella quale è narrata la nascita di Efisio, la sua iniziale totale adesione alle persecuzioni ordinate da Diocleziano contro i cristiani seguita da un'improvvisa conversione. La professione pubblica di fede avviene a *Karales*, dove i tentativi di ricondurre Efisio alla religione pagana sono vanificati da eventi prodigiosi tra cui il crollo del tempio di Apollo. Il giovane è infine condannato a morte per decapitazione e la sentenza viene eseguita presso *Karales*, in una località chiamata *Nura*. L'attendibilità della *Passio* è stata messa in dubbio sulla base di alcuni anacronismi e di evidenti contaminazioni derivate dalla seconda leggenda di S. Procopio, martirizzato a Cesarea in Palestina sotto Diocleziano, ma l'allusione nel testo al governatore *Flavianus*, effettivamente attestato con questo rango in un *miliarium* rinvenuto presso Olbia datato tra il 293 ed il 305 - epoca corrispondente a quella del martirio di Efisio - ripropone la veridicità storica della figura del santo. L'esistenza già nel 1089 di un complesso cultuale dedicato al santo è nota: in questa data, infatti, l'edificio religioso norense compare nell'elenco delle donazioni effettuate da Costantino, Giudice di Cagliari, all'ordine monastico dei Vittorini di Marsiglia e se è vero che questi, in seguito a tale atto, occuparono i punti chiave del culto nel meridione dell'Isola, bisogna ammettere l'esistenza, sul luogo, di una tradizione religiosa legata al martire con radici ben più antiche. L'importanza del culto martiriale è confermata dal trasferimento a Pisa delle reliquie di Efisio e Potito effettuato nel 1088, proprio l'anno prima della donazione ai Vittorini, in cui si legge la volontà di sottrarre ai prossimi possessori della chiesa un bene considerato, senza dubbio, di inestimabile valore. I dati archeologici ed epigrafici concorrono a confermare l'antichità della frequentazione cristiana nell'area del S. Efisio. Alle iscrizioni funerarie paleocristiane di *Lucifer* e *Respectus* conosciute dalla metà dell'800 si è aggiunta quella su marmo di *Fortuna* rinvenuta nei primi anni '80 al di sotto del pavimento della sacrestia, in occasione di un restauro. Nella stessa occasione è stata posta in luce anche una tomba a cassone che, sebbene inviolata, non ha restituito elementi di corredo. Altre tombe, egualmente a cassone e prive di corredo erano state rinvenute nel corso del rifacimento del pavimento della chiesa, nel 1977. Sembra di poter ascrivere tali manufatti ad una fase precedente quella vittorina attestata, peraltro, da un ulteriore ritrovamento di straordinario interesse. Si tratta di un frammento di mosaico funerario *in situ* ubicato dietro la parete Est della cripta settecentesca, ad una quota di circa un metro sopra il pavimento, scoperto in occasione di un restauro. L'iscrizione, in tessere nere su campo bianco, si riferisce a due deposizioni di cui non sono conservati i nomi ed è incorniciata da un motivo a triangoli contrapposti policromi. Nel campo compaiono anche la figura di un volatile ed un motivo floreale stilizzato. Il mosaico copriva una tomba a cassone, violata presumibilmente in occasione dello scavo per la costruzione della cripta, in cui erano i resti di più deposizioni. All'indubbio interesse archeologico della tipologia del mosaico, attestata sinora in Sardegna a Porto Torres e Cagliari da pochi ma significativi esempi di cui è stata sottolineata la matrice africana, si aggiunge la possibilità di ipotizzare, nell'area, l'esistenza di un edificio sacro a partire, almeno, dal V-VI secolo.

P. G. Spanu, *La Sardegna bizantina*, cit. pp. 44-47; A. M. Corda, *Le iscrizioni cristiane*, cit., pp. 161-164.

Sulci in età precristiana

Paolo Bernardini

Con la fine del III sec. a.C. si conclude la fase della dominazione punica sulla Sardegna e si definisce il passaggio dell'isola sotto il controllo politico e militare di Roma; la data del 238 a.C. rappresenta per *Sulci*, così come per gli altri centri sardi di antica origine e fondazione fenicia e punica, l'inizio della romanizzazione. Questa data fissa certamente la registrazione di un trattato di tipo politico e militare ma non rappresenta una svolta culturale che possa documentarsi con immediatezza; in effetti, nei secoli della Repubblica, tra il III e il I a.C., una città romana di *Sulci* diversa dal precedente centro punico è praticamente inesistente. L'impianto urbano repubblicano dovette nella sostanza ricalcare l'assetto punico precedente, con uno sviluppo dell'insediamento tra l'area della Marina e i morbidi versanti delle colline retrostanti; in ambito funerario si registra, fino al I sec. a.C., la continuazione in uso delle necropoli con tombe a camera monumentali di età punica, dove i defunti sono deposti, dopo il rito dell'incinerazione dei corpi, entro urne in pietra, piombo o terracotta. Compaiono in questo periodo anche nuovi tipi di monumenti funerari, come il sepolcro gentilizio conosciuto con il nome di Sa Presonedda, ma essi derivano dalle tipologie delle tombe monumentali elaborate in ambiente punico e punicizzato, soprattutto di estrazione nord-africana. Nei secoli della Repubblica si definisce e si completa a Sulci quell'intenso processo di adeguamento ai modelli culturali "internazionali" dell'Ellenismo, le cui premesse sono profondamente radicate nella cultura punica del IV e III sec. a.C. In questa cornice culturale, tra il II e il I sec. a.C., dobbiamo collocare la costruzione del tempio di tipo italico con accesso monumentale a rampa inclinata di cui restano i ruderi in un settore della necropoli meridionale e sulle pendici adiacenti dell'acropoli. Sostenitrice della fazione pompeiana nel tormentato periodo delle guerre civili, *Sulci* fu oggetto delle successive rappresaglie cesariane e dovette subire pesantissime sanzioni di tipo economico; questa malasorte testimonia in ogni caso, per via indiretta, che *Sulci* era in quell'epoca un centro assai florido, attivamente impegnato, a giudicare anche dall'appellativo di *plumbea* che le riserva Tolomeo, nel commercio dei metalli. Il ruolo economico e strategico di *Sulci*, nonostante le sanzioni di Cesare, non dovette subire mutamenti o inversioni di tendenza; infatti, nel I sec. d.C., sotto il principato di Augusto, Strabone può scrivere che *Sulci* è, insieme a Cagliari, la più importante delle città della Sardegna romana. Sotto la dominazione giulio-claudia la città conosce un mutamento giuridico e politico importante, il passaggio al rango di municipio di cittadini romani; si tratta di un vero e proprio salto di qualità che deve essere strettamente connesso ad una intensa fase di ristrutturazione e di urbanizzazione che interessa *Sulci* sotto l'impulso di membri della stessa famiglia imperiale. Il fulcro principale della città viene localizzato in età imperiale nelle regioni Is Solus e Su Narboni; in quest'ultima si è rinvenuto ed indagato un ampio settore dell'abitato romano che doveva caratterizzare gran parte della piana prospiciente la laguna e i versanti più dolci delle colline tra il I e il II sec. d.C.; le case, in genere a due piani, con cortile scoperto antistante, si dispongono ai lati di un incrocio stradale che isola un settore particolare della città adibito a servizi di rappresentanza, forse il *forum* di *Sulci*. Conosciamo, tra il I e il IV sec. d.C., la necropoli, che si sviluppa nello stesso settore riservato alle sepolture in età punica, e, ma in modo meno preciso, alcuni monumenti cittadini. Si accedeva alla città attraverso una strada che correva su una serie di arcate di raccordo delle varie isolette che segnavano il trapasso dall'isola madre a quella di Sant'Antioco; un ponte, assai mal conservato, in origine a tre arcate, segnava l'ingresso al centro urbano e insieme il transito della via

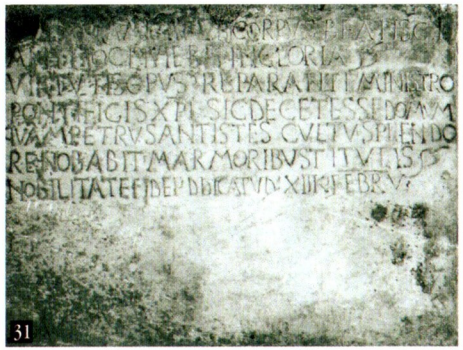
30

d'acqua che congiungeva il mare agli spazi di laguna. Una serie di strutture extra-urbane, spesso modesti locali di servizio, di deposito, e di immagazzinamento si riconoscono lungo la fascia bassa di costa prospiciente lo stagno; mentre ruderi ben più imponenti, attribuibili a edifici templari o di rappresentanza civile, sono stati individuati nel settore di bassa costa parzialmente occupato dal moderno cimitero cittadino. Uno spazio scenico molto modesto, sicuramente destinato a giochi e rappresentazioni teatrali, abbellito con statue in parte recuperate da preesistenti impianti punici, occupava infine, tra il II e il III sec. d. C. una parte cospicua dell'antica necropoli punica meridionale. La necropoli romana presenta una tipologia articolata, con sepolcri alla cappuccina, dalla caratteristica conformazione a tettuccio dei tegoloni di copertura, tomba a fossa semplice scavata nella terra, tombe in anfora, incinerazioni in anfore, brocche e pignatte. I corredi associati alle sepolture documentano i profondi legami, di ordine culturale oltre che commerciale, che avvicinano *Sulci* all'Africa romana a iniziare dal II sec. d.C.; le anfore utilizzate nella necropoli per le deposizioni non sono altro che i diffusissimi contenitori commerciali che in origine trasportavano dal settentrione dell'Africa l'olio e la salsa di pesce, il celebre *garum*. Sempre dall'Africa provengono i vasi in sigillata chiara e le lucerne, produzione di pregio che si affianca ad una intensa produzione locale di ceramica comune, monotona e ripetitiva, che restituisce in prevalenza brocche e coppe di piccolo formato. Ugualmente legati alla produzione musiva nord africana sono alcuni pregevoli mosaici rinvenuti in vari settori della città moderna, come il famoso mosaico con le pantere affrontate; in casi come questi, più che ad una esecuzione diretta di maestranze africane, sembra preferibile pensare ad un passaggio dall'Africa dei "cartoni" preparatori. Tra la fine del II e il III sec. d.C. nell'area sulcitana e iglesiente si verifica una cospicua diffusione del Cristianesimo, sulla scia dell'attività mercantile legata ai metalli e dei connessi fenomeni di deportazione e di lavoro forzato, appunto *ad metalla*, che provocarono l'esilio di non pochi cristiani nell'isola; ma certamente la nuova religione trovò un *humus* fertile nella continua presenza nell'isola di mercanti, marinai e mercenari di varia provenienza e tradizione culturale e spesso legati a religioni e filosofie di ambito orientale, come quella isiaca e giudaica. Al I sec. d.C. risale l'invio in Sardegna, sotto il principato di Tiberio, di varie migliaia di liberti di cultura e tradizione giudaica ed egiziana incaricati di reprimere la forte diffusione del brigantaggio nell'isola; una comunità giudaica che seppelliva i suoi defunti in camere funerarie puniche ristrutturate è certamente documentata a *Sulci* tra il IV e il V sec. d.C.; ne sono testimonianza due tombe ad arcosolio, scavate in prossimità della chiesa cittadina; la prima, il sepolcro di Beronice, presenta la raffigurazione della *menorah*, il candelabro a sette braccia, e doppia formula augurale, in latino e in ebraico, *in pace* e *shalom*; formule miste e figurazioni di uguale ambito distinguono anche la tomba di Iuda. Per quanto riguarda la diffusione dei culti isiaci, invece, sappiamo da un'iscrizione che *Sulci* possedeva un tempio di Iside e Serapide, la cui ristrutturazione fu curata nel II sec. d.C. da un liberto addetto al culto imperiale; nella formula onoraria sono ricordati due illustri personaggi politici sulcitani a dimostrazione dell'alta considerazione e diffusione che doveva avere il culto in questione; del resto, elementi strettamente legati al culto isiaco si rinvengono anche nel territorio extraurbano della città romana, come documenta il pregevolissimo bronzetto raffigurante Arpocrate, di recente acquisizione. Ritornando alle deportazioni della tarda età imperiale ed all'impulso che questi esuli dovettero dare al diffondersi della religione cristiana, ricordiamo un fuoriuscito illustre, Callisto, futuro papa di Roma, deportato verosimilmente nelle miniere sulcitane sotto il regno di Commodo, alla fine del II sec. d.C. Le catacombe di *Sulci*, sottostanti l'antica cattedrale e in parte ricavate dalla ristrutturazione di antichi ipogei punici, sono la più suggestiva testimonianza di archeologia cristiana della città; esse si connettono alla venerazione del Santo Antioco, il *beatus sanctus Anthiocus*, vescovo di *Sulci*, ricordato in un'epigrafe.

P. Meloni, *La Sardegna romana*, cit., pp. 274-280; C.Tronchetti, *Sant'Antioco*, Sassari 1989.

Sulci cristiana

Pier Giorgio Spanu


31

La prima diffusione del Cristianesimo a *Sulci* non può prescindere dal carattere di porto d'imbarco dei prodotti minerari provenienti dal bacino metallifero dell'Iglesiente, dunque di centro di traffici commerciali, interessato da scambi culturali vivaci che comprendevano anche gli aspetti religiosi, vuoi di culti orientali, vuoi del culto giudaico, vuoi della stessa fede cristiana. È assai probabile, d'altro canto, che i *damnati ad metalla* in *Sardinia*, tra cui un certo numero di fedeli della Chiesa di Roma in tarda età antonina, poi liberati dalla pena intorno al 190, transitassero per il porto di *Sulci* prima di essere avviati al luogo della condanna. Le prime testimonianze cristiane di *Sulci* non rimontano, tuttavia, oltre il IV secolo, certo per il carattere tumultuoso delle ricerche, condotte soprattutto nel secolo XVII in quello che è l'unico complesso catacombale della Sardegna, gli ipogei di Sant'Antioco. Queste catacombe, note almeno dal secolo XVI, riutilizzano tombe a camera puniche; più precisamente un primo gruppo è costituito dalla connessione di cinque ipogei cartaginesi, messi in comunicazione mediante l'abbattimento di setti murari e l'adattamento delle superfici interne; un secondo gruppo (c. d. catacomba di S. Rosa) dall'unione di due tombe a camera. In realtà il primo ambiente della catacomba, costituito a spese di un'ampia camera punica, dovette ricevere una sepoltura privilegiata che da un lato attivò una serie di deposizioni in *formae* attorno alla tomba privilegiata, dall'altro determinò l'estensione del cimitero ipogeo che incorporò quattro tombe a camera che formavano due gallerie del cimitero, una orientale, raccordata con due corridoi all'ipogeo primitivo, l'altra occidentale. Si è ipotizzato che il primitivo accesso alla catacomba fosse identificabile con il *dromos* (corridoio d'ingresso) della tomba a camera primitiva, che presenta una serie di arcosoli con loculi alle pareti. L'analisi compiuta da Leone Porru restituisce i seguenti dati sulle deposizioni nella catacomba di Sant'Antioco: 22 tombe ad arcosolio, 64 loculi, 90 *formae*, 2 cassoni in arenaria, una tomba a baldacchino, 4 sarcofagi. La catacomba definita al principio del Seicento da Dionisio Bonfant «sontuosa», ha rivelato sia alle indagini di Antonio Taramelli nel 1920, sia ai lavori curati dalla Pontificia Accademia di Archeologia sacra (cui in base al Trattato che accompagna i Patti Lateranensi, ribadito in questo punto dagli Accordi di Palazzo Madama (1984), spetta la tutela e valorizzazione delle catacombe e dei complessi martiriali d'Italia), una ricca decorazione pittorica, solo assai parzialmente conservata negli arcosoli e in alcune tombe a cassone. Sulla volta di un arcosolio compare il Buon Pastore nello sfondo di un ambiente paradisiaco, caratterizzato da fiori e uccellini; su altri arcosoli sono documentati festoni e boccioli floreali, un leone residuo di una rappresentazione di Daniele nella fossa con i leoni e la scritta dipinta *[in pac]e vibas* (che tu possa vivere in pace).

Il complesso delle pitture parrebbe in gran parte ascrivibile al IV secolo, epoca in cui il cimitero sotterraneo venne costituito, a partire, probabilmente, dall'utilizzo di un primitivo ipogeo per una deposizione privilegiata. Tale deposizione, in base ad un documento epigrafico ed alla medievale *Passio S. Antiochi* (narrazione leggendaria su Sant'Antioco), deve identificarsi con

32

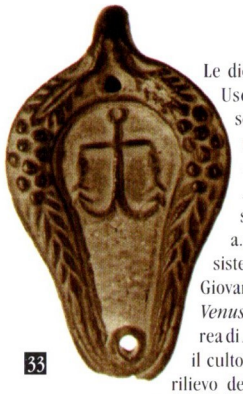
quella del *beatus sanctus Anthiocus* (sic). La *passio* è costruita sulla base della narrazione relativa al martire Antioco di Sebaste, benché gli elementi topografici sulcitani costituiscano l'apporto originale dell'agiografo, che fa morire Antioco nell'Isola di *Sulci*, raccolto in preghiera nell'ipogeo che avrebbe contenuto il suo corpo, nel momento in cui è raggiunto dai soldati del governatore della Sardegna che devono porre termine all'attività evangelizzatrice del Santo. L'agiografo non attribuisce, dunque, la fine di Antioco al martirio, benché rilevi i patimenti subiti per la sua fede. La deposizione privilegiata di Antioco avvenne all'interno di un sarcofago in trachite, su quale si impostò una mensa d'altare. La sepoltura venne dotata anteriormente di una delimitazione mediante sei colonne con capitelli di spoglio, onde creare un percorso semianulare per i fedeli che si portavano a venerare le spoglie del *beatus Anthiocus*. Una lastra di marmo, trasferita nel 1615 nella Cattedrale di Iglesias, ma nota in periodo antecedente la ricognizione del corpo di Antioco avvenuta nel 1615, nel quadro della lotta per il primato tra i due Arcivescovi di Cagliari e di Sassari, apposta sul coperchio del sarcofago, reca la seguente iscrizione: *Aula micat ubi corpus beati s(an)c(t)i / Anthioci quiebit in gloria/ virtutis opus reparante ministro / pontificis XPI(sti) sic decet esse domum / quam Petrus antistes cultu splendo/re nobabit marmoribus titulis/ nobilitate fidei d(e)dicatum XII K(alendas) Febru(arias).* (*CIL* X 7533= ILCV 1791). L'epigrafe costituisce la dedica, avvenuta il 21 gennaio, del rinnovo del decoro marmoreo, ad opera del vescovo sulcitano *Petrus*, altrimenti ignoto, dell'*aula* dove riposa il corpo del *beatus sanctus Anthiocus*. L'iscrizione, ritenuta dal fondatore dell'Archeologia Cristiana moderna, Gian Battista De Rossi, copia di un originale musivo, appare un testo altomedievale che rivela, a giudizio di Leone Porru, una precisa corrispondenza con carmi epigrafici della basilica Vaticana attribuiti al papa Simmaco (498-514). Una puntualizzazione cronologica dell'epigrafe potrebbe venire, non solo dall'esame paleografico che apparenta il nostro testo alle iscrizioni cristiane sarde del VI secolo, ma anche dalla constatazione dell'esistenza di due complessi marmorei ben distinti cronologicamente dell'arredo del santuario sulcitano: da un lato i frammenti di pluteo con decorazione a pelte, di mensa d'altare, di capitellini con croce, di ciborio e di lastre con motivi figurati, ascritti al V-VI secolo, dall'altro i frammenti di plutei, di pilastrini, di fregio, di ciborio, di lastre databili tra la seconda metà del X e gli inizi dell'XI secolo. Evidentemente la *renovatio* dell'*aula* con marmi, ricordata nell'epigrafe, deve raccordarsi al complesso di marmi del V-VI secolo, o, più precisamente, per la paleografia dell'iscrizione, del VI secolo. Il VI secolo, d'altro canto, sembrerebbe segnare la costituzione di una struttura chiesastica quadrifida, bizantina (dotata di un ambiente con una piscina, dubitativamente ritenuta di carattere battesimale), che incorporò la catacomba di Sant'Antioco e quella di Santa Rosa..

Resta aperto il problema dell'identificazione della primitiva cattedrale sulcitana che dobbiamo ammettere costituita entro il 484, anno della prima attestazione di un vescovo di Sulci, *Vitalis*, presente al concilio di Cartagine convocato da Unnerico. La bolla di Onorio III al vescovo Mariano di *Sulci* del 1218 attesta che la chiesa cattedrale sulcitana era individuata, secondo il costume antico, *apud Beati Antiochi ecclesia*, ma tale indicazione non può essere automaticamente riferita anche alle fasi paleocristiana e altomedievale. A diverse aree cimiteriali paleocristiane si attribuiscono un sarcofago in tufo con l'iscrizione *Laurentius*, e gli epitafi di un *Ur[---]*, di un */---]riensis* e di un anonimo.

G. Lilliu, *Antichità paleocristiane del Sulcis*, «Nuovo Bull. Arch. Sardo», I, 1984, pp. 283-300; L. Porru, R. Serra, R. Coroneo, *Sant'Antioco. Le catacombe, la chiesa martyrium, i frammenti scultorei*, Cagliari 1989; P. G. Spanu, *La Sardegna bizantina*, cit., cit., pp. 47-55; A. M. Corda, *Le iscrizioni cristiane*, cit., pp. 183-187.

Il cristianesimo nel territorio delle diocesi medievali di Terralba e di Usellus

Raimondo Zucca


33

Le diocesi medievali di Terralba e di Usellus sembrano ripetere, in sostanza, rispettivamente i territori della città di *Neapolis* e della *colonia iulia augusta Vselis*. *Neapolis*, fondazione cartaginese della seconda metà del VI sec. a.C., sulle sponde sudorientali del sistema lagunare di Marceddì-San Giovanni, documenta sia il culto di *Venus* nel I sec. d.C. (statuetta marmorea di Afrodite Urania), sia nel III secolo il culto di *Zeus Serapis* (terracotta con rilievo del busto della divinità). L'unica testimonianza paleocristiana è costituita da una lucerna mediterranea con *chrismon* del V secolo. Nel territorio neapolitano sono attestate lampade paleocristiane con il *chrismon*, del V secolo, a Guspini (località Sarais), Arborea (cimitero di S'Ungroni), Marrubiu (*praetorium* di Muru de Bangius, dove è documentata anche una lucerna con la *menorah* giudaica).

Si hanno inoltre piatti con croci stampigliate in ceramica sigillata chiara D da Arborea (S'Ungroni) e da Guspini (Coddu de Acca Arramundu). Significativamente nel territorio neapolitano sono attestati gli agiotoponimi San Simplicio (Guspini) e Santu Luxiori (San Lussorio) (Pabillonis) connessi con grande probabilità ai martiri sardi *Simplicius* e *Luxurius*.

La *colonia iulia augusta Vselis*, costituita entro l'età augustea-tiberiana, estendeva, secondo Attilio Mastino, la sua *pertica* (agro della colonia) al territorio della Marmilla, sino a Lasplassas, ove è documentato il *templum Iovis*, eretto dagli *Vneritani*, una popolazione indigena di un *pagus*. Altro tempio piuttosto che una *villa*, verosimilmente, sorgeva a Genna Angius (Ales-Zeppara), eretto nel 62 d.C. ad opera di un gruppo di personaggi dai caratteristici nomi indigeni.

La penetrazione cristiana in questo territorio dovette avvenire attraverso la ricca rete stradale che connetteva *Vselis* a *Neapolis*, *Aquae Neapolitanae* e *Forum Traiani*. Non casualmente presso *Vselis* sono attestate una *ecclesia* di età vandalica, cui successe nel medioevo una chiesa intitolata alla martire siracusana *Lucia*, ereditando eventualmente una titolatura precedente, ed una chiesa distrutta di San Lussorio (Albagiara). Ad un altro martire sardo, *Saturnus*, dovrebbe riferirsi la chiesa scomparsa di Santu Sadurru di Simala, sorta in un'area cimiteriale probabilmente paleocristiana.

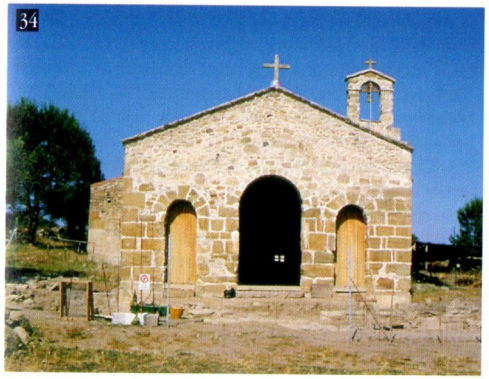
Gli scavi del principio del secolo XX, ad opera di Filippo Nissardi, misero in luce, infatti, numerose tombe a fossa e a cassone, prive di corredo, ma in un caso con un piccolo delfino in ferro, mentre nel 1936 in una sepoltura si ebbe una lancia in ferro, una moneta di Filippo l'Arabo ed una lucerna fittile con un'àncora cruciforme, marginata da due *pisciculi*, sul disco.

La rarità di questo motivo sulle lucerne, a fronte della sua diffusione in àmbito cristiano, specie su epitafi o anche su gemme e anelli, induce a non escludere la sua connessione con il simbolo cristiano dell'àncora con il pesce (o i pesci), in connessione all'acronimo ΙΧΘΥΣ significante, in traduzione, «Gesù Cristo, figlio di Dio, Salvatore». Il medesimo motivo con i due pesci ai lati del fusto dell'àncora compare, ad esempio, in due lastre marmoree della catacomba di Priscilla.

La cronologia della tomba di Santu Sadurru non dipende dalla moneta di Filippo l'Arabo, che ci offre semplicemente un *terminus post quem*, quanto dalla tipologia della lucerna che rientra nell'ambito della seconda metà del III secolo-prima metà del IV. Infine un cimitero di età vandalica e bizantina va localizzato a Sini, località S. Giorgio (ricerche G. Masia), da cui proviene un esemplare di lucerna mediterranea che reca sul disco un suonatore di flauto davanti ad una capanna sopra un albero; dalla capanna è sospeso un altro personaggio, mentre in basso un cane insegue una lepre. La lucerna forse della fine del V secolo,

analoga a quattro esemplari di Cartagine, a uno del Museo Nazionale Romano e ad uno di Turris Libisonis, rivela una scena non identificata, ma probabilmente di àmbito biblico.

C. Puxeddu, *La romanizzazione*, Aa.Vv., *La Diocesi di Ales-Usellus-Terralba: Aspetti e valori*, Cagliari 1975, pp. 171-172; 208-209; R. Zucca, *Neapolis e il suo territorio*, Oristano 1987.


34

L'area archeologica di S. Lucia ad Assolo (OR)

La chiesa campestre di S. Lucia, in agro di Assolo, sorge in un sito occupato da preesistenze archeologiche stratificate, distribuite in un arco di tempo compreso tra l'età nuragica e quella bizantina. Circa 50 m. ad Est dal monumento, su una piccola collina, è ubicato il nuraghe omonimo, ai piedi del quale vi è un vasto abitato i cui resti si estendono fino alla chiesa, sotto il cui piano pavimentale giacciono resti di capanne. Sull'abitato nuragico si sovrappone, nei primi secoli dell'età imperiale, un vasto insediamento presumibilmente di tipo rustico di cui, in superficie, restano copiose tracce di cultura materiale. Un'indagine archeologica, condotta nel 1990 dalla Soprintendenza in seguito ad alcuni scassi lungo il perimetro della chiesa, ha evidenziato che questa orientata Est – Ovest, risulta costruita su un impianto molto più antico di cui ricalca in parte la planimetria e del quale sono evidenti nell'alzato alcuni tratti di muratura. Al primo intervento sono seguite altre campagne di scavo nella chiesa e nell'area a questa adiacente. L'indagine all'interno della chiesa ha evidenziato sotto il piano pavimentale ed aderente alla parete di fondo in cui è inscritta una struttura absidata affiancata da due ambienti rettangolari dei quali il settentrionale risulta all'esterno, ed il meridionale costituisce la fondazione della sacrestia. Una scala permette l'accesso dall'ambiente meridionale a quello absidato, dove è un pozzo. All'esterno, ai lati del prospetto principale dotato originariamente di tre accessi, si aprono due esedre raccordate da un muro nel quale, in asse con l'ingresso attuale della chiesa è stata individuata una soglia. Le strutture murarie in arenaria, sono a telaio con l'impiego di piedritti intervallati da tratti in conci più piccoli, regolari nelle dimensioni e nel taglio e denotanti un'accurata messa in opera. Gli interventi all'esterno dell'edificio hanno evidenziato il suo incremento in un'area variamente articolata, con uno spazio lastricato in corrispondenza del prospetto principale e, a Sud – Est dell'edificio, una strada basolata fiancheggiante un recinto funerario. Quest'ultimo ha pianta rettangolare con cortile seminterrato, raccordato superiormente per mezzo di tre scalini, con piano di calpestio pavimentato in cocciopesto, sotto il quale sono sistemati in modo da prospettare sul cortile, un sarcofago ed una vaschetta con coppella centrale, forse un dispositivo per offerte funerarie. L'intero complesso si estende ben oltre l'area indagata, sia ad Est che ad Ovest della chiesa che, anche in antico, era il fulcro attorno al quale gravitava una comunità cristiana. Non è ancora certo se la chiesa sia sorta su un precedente impianto termale – consistenti tracce di bruciato presso la struttura absidata potrebbero indicare la pertinenza ad un *calidarium*, così come il ritrovamento di alcune *tegulae hamatae* – e se, al contrario, sia stata concepita secondo un progetto icnografico ben determinato; i reperti indicano, in ogni caso, un'intensa frequentazione nella prima metà del V secolo d.C. , e la datazione dell'area intorno a tale epoca sembra provata dal ritrovamento di una moneta dell'imperatore Arcadio sotto il lastricato fiancheggiante il recinto funerario. La forte valenza cultuale del complesso non cessò dopo la sua distruzione: nei crolli delle strutture murarie e all'interno della chiesa, furono ricavate, in epoca bizantina, numerose tombe.

Donatella Mureddu

Tharros precristiana

Raimondo Zucca

35

Tharros, prestigiosa fondazione fenicia dell'VIII sec. a.C. e capitale della provincia punica della Sardegna col nome fatidico di QRTHDSHT «capitale nuova», conobbe una fase di depressione amministrativa ed economica a partire dalla conquista romana del 238/237 a.C. a causa della prevalente politica filo-punica della sua classe dirigente e dei mutati equilibri commerciali che privilegiarono, naturalmente, le rotte tirreniche rispetto a quelle del Mediterraneo occidentale e meridionale. A riprova di questa profonda adesione al mondo punico stanno le testimonianze dei culti di matrice punica a *Tharros* e nel suo territorio in età tardo repubblicana, fra III e I sec. a.C., e oltre. Il culto di *Baal Hammon* attestato insieme a quello di *Tanit* nelle epigrafi del *tofet* persiste sino al I sec. a.C., epoca alla quale dobbiamo assegnare la statuetta di divinità leontocefala, identificata con *Frugifer* - una delle interpretazioni romane del dio *Baal Hammon*- rinvenuta nel *tofet* di *Tharros*. Lo stesso *Baal* era venerato, probabilmente, in *Tharros* ancora nel II secolo d.C. come *S(aturnus) A(ugustus)* (*CIL* VIII 12941, ma dalla Sardegna, forse da Tharros ove operò il Baux che la legò all'antico Museo Borely di Marsiglia). Ma a prevalere su *Baal* nella prosecuzione del culto in età romana fu il suo *paredros* femminile, *Tanit*, soprattutto nella fusione sincretistica con Demetra. Il culto, di carattere prevalentemente rurale (ma è noto anche nella stessa Tharros, nel tempio di Demetra e presso le fortificazioni del colle di Torre di S. Giovanni), si sostanzia nelle liturgie notturne, sicché le lucerne, funzionali o votive, caratterizzano le favisse dei santuari insieme ai busti della dea *kernophoros* (che reca sulla testa il vaso per le primizie, *kernos*) e alle protomi muliebri della dea. Nel Sinis i luoghi di culto sono documentati a Cuccuru is Arrius e Is Procaxius - Cabras, Monte Benei, Zerrei, Matta Isterri - San Vero Milis, Is Ariscas Burdas - Riola; nel Campidano di Milis a S'Issizzu - Seneghe, Cadreas-Narbolia, a Paulilatino nei santuari del nuraghe Lugherras e di S. Cristina. Ugualmente rivestirono carattere popolare i culti di *sanatio*, talora nello stesso santuario demetriaco specie in connessione con una fonte d'acqua, documentati principalmente a Pearba e a Bidda Maiore nel Sinis di S. Vero Milis, nel pozzo sacro di Banatou - Narbolia, presso la fonte di S'Issizi a Seneghe e a Nuraxinieddu (forse presso il pozzo di Sa Funtana noa). In tutti questi centri di culto si sono avute terrecotte lavorate al tornio, rappresentanti devoti sofferenti che localizzano con la posizione delle mani la sede della malattia e votivi anatomici (in particolare arti inferiori). La presenza di un'iscrizione latino-punica (RVF, da intendersi *rp*, ossia «guarisci») del IV secolo d.C., ripetuta più volte sulle pareti dell' ipogeo di S. Salvatore di Sinis, sede di un culto privato di una corporazione, fa credere che uno degli dèi guaritori del pantheon dei tharrensi fosse l'*Herakles soter* («Ercole salvifico») rappresentato mentre strozza il leone nemeo nello stesso ipogeo. La scritta latino-punica succitata induce a ritenere che questo *Herakles* avesse ereditato le prerogative salutifere dal dio fenicio *Melqart*, il «Re della città», venerato in uno dei templi principali di *Tharros* ancora nel III secolo a.C.

La città, amministrata dai sufeti, di tradizione punica, ancora nei primi tempi del dominio romano, dovette aprirsi progressivamente alle componenti anche cultuali romano-italiche, così da maturare un nuovo assetto urbanistico e politico con l'Impero. Entro l'età severiana (fine II-inizi III sec. d.C.), ma forse sin dal I sec. d.C., *Tharros* dovette maturare il rango di *colonia* onoraria, amministrata da *duoviri*. In questo nuovo quadro istituzionale possiamo inscrivere i dati

relativi ai culti di importazione romana ed *in primis* il culto capitolino e quello imperiale. Un edificio pubblico con prospetto tetrastilo sorse in età cesariana (circa metà I sec. a.C.) nell'area pianeggiante prospiciente il Golfo di Oristano tra i settori occupati in età imperiale dagli edifici termali «del Battistero» e di «Convento Vecchio». Si tratta, probabilmente, di un tempio di ordine corinzio-italico che per la sua planimetria e per i rapporti dimensionali tra le sue parti potrebbe essere il *capitolium* di *Tharros*. Il culto di *Iuppiter* è d'altro canto attestato nell'area tharrense da un *signaculum* (timbro) con l'iscrizione *dic(atum) sum Iovi* («sono dedicato a Giove»), da imprimersi su oggetti dedicati al dio.

Altre testimonianze dei culti classici a Tharros sono offerte dalle statue marmoree di *Fortuna*, di *Venus* e di *Bacchus*. Queste due ultime divinità sono anche attestate da statuette bronzee già dell'Antiquarium Arborense di Oristano, mentre nell'ipogeo di San Salvatore si ha la raffigurazione di *Venus* con *Mars*, insieme ad *Eros* e a una *Musa*. Un *templum* con *pomarium* (frutteto di *poma* sacri alla divinità titolare del tempio) con il muro di recinzione (*maceria*) venne eretto verso la fine del I sec. a.C. a *Tharros*, probabilmente nella fascia pianeggiante protetta dai venti del IV quadrante dal colle di Torre di S. Giovanni, da *Fundania Galla*, la moglie di Varrone, il famoso scrittore *de re rustica*, mediante l'intervento del *dispensator* (cassiere) della donna. L'iscrizione che documenta la edificazione del *templum*, rinvenuta nel XIX secolo nell'area urbana di *Tharros*, è mutila superiormente, sicché è venuta a cadere la dedica alla divinità; tuttavia potremmo pensare, per il riferimento al *pomarium*, che il dio o la dea appartenessero alle antiche divinità romane preposte alla fertilità ed alla vegetazione, quali *Pomona*, *Tellus*, *Flora* (attestata da una statuetta bronzea dal santuario di Zerrei nel Sinis), il cui culto poté essere veicolato dall'elemento romano-italico presente anche in Sardegna per motivi commerciali sin dall'età tardo repubblicana.

Il culto imperiale può essere indirettamente testimoniato dai ritratti marmorei di Livia, Nerone (ritratto c. d. della "seconda pettinatura") e Adriano e da una serie di iscrizioni di imperatori, delle quali solo quella di Geta è, con certezza, attribuibile ad un *Augustus* specifico, a causa della frammentarietà delle epigrafi, che potrebbero essere pertinenti, più semplicemente, ad atti di omaggio nei confronti degli imperatori. Più significativo al riguardo è l'epiteto *Aug(ustus)* di *Saturnus* nel testo tharrense (?) del Museo Borely. La penetrazione a *Tharros* di culti soteriologici orientali è documentata da una ricca serie di testimonianze. Il santuario eretto in età imperiale nell' area del tempio punico delle semicolonne doriche potrebbe essere stato dedicato a divinità alessandrine, se ad esse rimandano i serpenti urei, scolpiti nell'arenaria, rinvenuti nel corso degli scavi. I culti egizi sono documentati a *Tharros* da una iscrizione punica del V sec. a.C., da statuette di Iside e Osiride in bronzo della prima età imperiale (Museo Archeologico Nazionale di Cagliari), da una placchetta con la triade tebana e iscrizione geroglifica ora riportata ad età romana(Museo di Cagliari) e da una larga serie di lucerne del II-III sec. d.C. con Zeus-Serapide che insieme ad un'ansa fittile contrassegnata dal busto di Serapide da Neapolis (Terralba, Collezione privata) attesta l'ampia diffusione di questo culto orientale. Al culto traco-frigio di Sabazio rimandano infine una figurina fittile e aghi crinali decorati da simboli della divinità. Ugualmente *ex Oriente*, direttamente o attraverso Roma o l'Africa, provennero i Giudei che sono documentati a Tharros dall'iscrizione di un *Ruben* e da numerose lucerne con la *menorah*.

La persistenza dei culti pagani può cogliersi sia nella prosecuzione dei santuari rurali di Cadreas-Narbolia e Lugherras-Paulilatino sino alla seconda metà del IV secolo, data testimoniata dalle più tarde offerte monetali della *stips* del tempietto, sia e soprattutto nell'ipogeo di San Salvatore di Sinis, officiato da una sodalità pagana tra la fine dell'età dioclezianea e il pieno IV secolo.

P. Meloni, *La Sardegna romana*, cit., pp.286-291; G. Sotgiu, *Per la diffusione del culto di Sabazio. Testimonianze dalla Sardegna* (EPRO 86), Leiden 1980; R. Zucca, *Tharros*, Oristano 1993[2].

Tharros cristiana

Pier Giorgio Spanu

Per risalire alla più antica testimonianza che ci indichi l'esistenza di una comunità cristiana a *Tharros* dobbiamo far riferimento ad un testo epigrafico: al IV secolo si può datare infatti l'epitafio di una donna, *Beneria*, che viene qualificata come cristiana dall'augurio di riposare *in pace*, oltreché dalla presenza del monogramma cristologico costantiniano presente sull'iscrizione. Una datazione così alta può essere suggerita dall'estrema semplicità della formula espressa, *Beneri(a)e in pace*. Il documento proviene dall'area di San Giovanni di Sinis, prossima alla città di *Tharros*, area nella quale è stata ritrovata un'altra importante testimonianza epigrafica paleocristiana: una mensa marmorea circolare che adornava la sepoltura di un cristiano, *Karissimus*. Il testo, che ricorda le molteplici virtù per le quali il defunto si era distinto in vita, è accompagnato dal *chrismon* ripetuto tre volte e dalla raffigurazione di un cavallo, che reca un quarto *chrismon* incisa sul fianco; più tarda della precedente, l'epigrafe è probabilmente databile al V secolo, momento nel quale la presenza di numerose lucerne con raffigurazioni cristiane costituisce ulteriore conferma della diffusione del Cristianesimo nella città. A parte queste testimonianze materiali, la costituzione di una comunità cristiana organizzata, con una gerarchia ecclesiastica ben definita, è da collocarsi in un momento piuttosto tardo. Tra i presuli che presero parte al Concilio di Cartagine del 484, guidati dal primate di *Karales*, non compare un vescovo di *Tharros*, verosimilmente perché in tale momento non era ancora avvenuta l'istituzione della diocesi; alla fine del secolo successivo, in una lettera di Gregorio Magno datata al 599, vengono ricordati sette vescovi di Sardegna, tra i quali è certamente presente quello tharrense. Sono le testimonianze materiali a precisare meglio, nell'ambito del

36

VI secolo, la data di nascita della diocesi. L'*insula* dominata dalle terme settentrionali, note come Terme n. 1, venne completamente ristrutturata nel momento in cui fu inserito un complesso cultuale nel quale si è voluto vedere la presenza della cattedrale, con accanto un battistero monumentale a pianta rettangolare absidato, orientato ad ovest; nell'edificio era posta una piscina esagonale con baldacchino sorretto da quattro o, meno probabilmente, sei colonne. Incerta è invece l'individuazione dell'edificio che doveva ospitare la cattedra vescovile, forse cancellato dall'avanzamento della linea di costa; alla cattedrale potrebbe appartenere un muro costruito in blocchi squadrati di arenaria, ancora oggi visibile nei pressi del battistero. La datazione del complesso episcopale si basa essenzialmente sull'impostazione planimetrica del battistero e soprattutto sulla tipologia della vasca battesimale; quest'ultima, in base a confronti che riportano all'Africa, alla penisola balcanica e all'Italia settentrionale, potrebbe collocarsi in un arco cronologico che oscilla tra la seconda metà del V secolo e la prima metà del VI. Una serie di ambienti ubicati nello spazio che separa il battistero e la cattedrale dalle Terme n. 1, evidentemente ristrutturate in età tardoantica o altomedievale, fanno supporre un uso abitativo dell'area. Verosimilmente ciò avvenne in un momento in cui l'edificio pubblico passò ad una proprietà privata, forse la stessa Chiesa che creò, con l'aggiunta di una serie di strutture, ambienti di servizio e abitativi in funzione della vicina *ecclesia cathedralis*. Ragioni storiche ci fanno supporre che la diocesi con gli ambienti funzionali alla sede vescovile risalgano alla tarda età vandalica, durante il periodo in cui i presuli africani fedeli all'ortodossia vennero esiliati in Sardegna dal re vandalo Trasamondo; in questo periodo, che corrisponde ai primi decenni del VI

37

secolo, la Chiesa sarda dovette infatti conoscere un particolare periodo di vitalità, grazie anche all'opera pastorale esercitata dai vescovi e da altri ecclesiastici della Chiesa d'Africa; non fa specie dunque pensare che a tale periodo sia attribuibile l'aumento numerico delle sedi diocesane. Lo stretto rapporto esistente tra la presenza dei vescovi africani e la costituzione della diocesi tharrense risulta avvalorato dalla recente ipotesi secondo la quale il primo vescovo di *Tharros* è da identificarsi con un *Iohannes Tharrensis episcopus* citato in una lettera scritta dal diacono Ferrando al suo maestro Fulgenzio, vescovo di Ruspe, esiliato in Sardegna perché seguace dell'ortodossia cattolica e che fondò a *Karales* un cenobio presso la basilica di San Saturno; nella lettera, relativa a questioni teologiche, Ferrando chiede che gli siano inviati un *liber* e due *epistulae* del vescovo di Ruspe una delle quali «*ad Iohannem tarrensem episcopum*». È interessante inoltre notare che in questa lettera si fa riferimento ad una disputa sorta tra il vescovo di *Tharros* e un magistrato cittadino, qualificato con il significativo attributo di *iudex*, a proposito di un *maleficus*: è evidente in questo evento come nella *Tharros* del VI secolo sopravvivessero ancora pratiche magiche, evidentemente slegate da una religiosità cristiana. A parte questa prima menzione, la diocesi tharrense è riconosciuta nelle fonti, a partire dal VII secolo, come sede episcopale di *Sinis*. In verità il problema appare complicato: nella *Descriptio orbis romani* di Giorgio di Cipro, geografo vissuto nel VII secolo, a *Tharros* viene riferita la presenza di un *castrum*, ossia una fortificazione, mentre la sede episcopale è denominata *Sinis*; la compresenza del castro di *Tharros* e di *Sinis* ha consentito di ipotizzare per il centro una dualità insediativa, riconosciuta anche per altre città sarde altomedievali. Accettando tale interpretazione, si ricava che la fortificazione e l'insediamento civile coesistevano nella stessa area della città romana, riqualificata funzionalmente nei due poli militare e civile-religioso, distinti topograficamente seppure in maniera non netta e assai vicini tra loro. Ulteriori problemi pone l'esistenza, presso la già citata località di San Giovanni di Sinis, di una chiesa intitolata al Battista che sorse con ogni probabilità in età protobizantina, come dimostra la tipologia del primo impianto. L'aula di culto nacque in un'area cimiteriale in cui la presenza cristiana è attestata almeno a partire dal IV secolo, come indicano le testimonianze epigrafiche di cui già si è accennato; non si esclude che sin da fase paleocristiana esistesse già una basilica cimiteriale, mentre nella seconda metà del VI secolo, se non già agli inizi del secolo successivo, si dovette erigere una chiesa a pianta cruciforme, costruita sul modello del San Saturno di Cagliari. Occorre precisare che l'esistenza di una primitiva chiesa paleocristiana giustificherebbe maggiormente una sua ricostruzione in fase bizantina; in via assolutamente ipotetica si può ammettere che in età tardoantica si fosse sviluppato a circa un miglio a nord di *Tharros* un piccolo insediamento, forse legato ad attività produttive, che rimase in vita per tutto l'alto medioevo. Nei primi secoli dell'età bizantina si sarebbe così sviluppato un centro, presso il quale fu costruito *ex novo* o riedificato un edificio di culto; lo sviluppo di tale centro, ubicato in un'area più interna alla linea di costa e dunque per certi aspetti più sicura, si potrebbe mettere in relazione con l'affermarsi del *kastron* nella collina della Torre di San Giovanni, più vicina al mare. Si ricorda a questo punto che fonti erudite di età spagnola individuano nella chiesa di San Giovanni la cattedrale dell'*episcopus tharrensis et arborensis*, nel momento in cui la sede episcopale, probabilmente nell'XI secolo, fu trasferita da *Thar-*

ros a Oristano. Se prestiamo fede a tali fonti, basate su documenti più antichi a noi non pervenuti, dobbiamo chiederci a quale momento attribuire l'avvenuto trasferimento della sede vescovile dalla prima cattedrale urbana al San Giovanni Battista, dove presumibilmente venne costruito un battistero - come suggerisce la stessa titolatura - non ancora individuato. Fatte queste considerazioni, non si può dunque escludere, in alternativa alla già citata ipotesi della costituzione dei due poli militare e religioso nella medesima area urbana di *Tharros,* denominati nella *Descriptio* di Giorgio di Cipro rispettivamente *kastron tou Taron* e *Sinis*, che alla fortificazione localizzata in un'area prossima alla città romana corrispondesse la nuova *civitas* di *Sinis,* presso la chiesa di San Giovanni, destinata ad accogliere la cattedra episcopale trasferita dall'ambito urbano a quello suburbano; considerando la datazione dell'opera di Giorgio Ciprio, tale trasferimento poté avvenire tra gli ultimissimi anni del VI secolo e i primi decenni del successivo, e comunque durante le prime fasi del domino bizantino nell'Isola. La diocesi di *Sinis,* probabilmente enucleata dalla più antica diocesi cornuense, si estendeva alla regione che prese in seguito lo stesso nome, probabilmente proprio in base all'appellativo della *civitas* sede del vescovo ed in relazione all'estensione territoriale della diocesi stessa; tale territorio doveva corrispondere all'*ager Tharrensis,* giungendo a nord fino al Rio Pischinappiu, ancora oggi limite tra la diocesi di Oristano e quella di Bosa eredi rispettivamente delle sedi vescovili di *Tharros* e *Cornus,* mentre a sud il confine poteva essere segnato dal fiume Tirso. Vari edifici ecclesiastici già esistenti nell'altomedioevo, individuati nel territorio, possono essere riferiti a piccoli insediamenti prossimi alle vie di comunicazione, funzionali alla cura d'anime delle popolazioni rurali. Tra questi edifici di culto ricordiamo San Saturno, San Giorgio, San Giovanni di Nurachi, San Lorenzo, Sant'Andrea di Pischinappiu. Tra queste la chiesa di San Giovanni di Nurachi aveva certamente la funzione di *ecclesia baptismalis*, come dimostrano i resti materiali: gli scavi archeologici hanno infatti restituito una primitiva aula di culto mononave con abside orientata ad est, con due piccoli ambienti laterali nella zona presbiteriale che definiscono una pianta a croce latina. Nell'ambiente a sud, servito da un corridoio esterno alla chiesa, trovava posto una vasca battesimale circolare, con bacino quadrilobato; attorno alla chiesa si attesta un'intensa attività funeraria a partire dalla prima metà del VI secolo, momento al quale si data l'edificio di culto. Non possiamo invece essere certi di una diretta dipendenza dall'autorità vescovile per le altre *ecclesiae* individuate nel territorio tharrense; in particolare per la chiesa dedicata a San Giorgio megalomartire potremmo ipotizzare una fondazione privata, magari con una committenza elevata quale quella delle più alte magistrature della città; in tal caso si giustificherebbe il ritrovamento di numerosi sigilli bizantini pertinenti a varie cancellerie, tra cui quella imperiale. I sigilli documentano che presso tale località doveva esistere un archivio, esteso nel tempo tra il VI secolo e probabilmente XI secolo, epoca alla quale si potrebbe datare un sigillo del giudice d'Arborea Zerchis, il più antico finora conosciuto; non può escludersi che, magari in un momento di pericolo, fosse stato trasferito un importante archivio della classe dirigente cittadina da *Tharros* a San Giorgio, dove forse era ubicata una *villa* e dove esisteva un'aula di culto che fin dalle origini era legata ai ricchi proprietari.

A. M. Giuntella, *Materiali per la Forma urbis di Tharros tardoromana e altomedievale,* in *Materiali per una topografia urbana. Status quaestionis e nuove acquisizioni*. Atti del V Convegno sull'archeologia tardoromana e medievale in Sardegna (Cagliari-Cuglieri 24-26 giugno 1988), Oristano 1995, pp. 117-144; P. G. Spanu, *La Sardegna bizantina,* cit., pp. 78-96; R. Zucca, Iohannes Tarrensis episcopus *nella* epistola Ferrandi diaconi ad Fulgentium episcopum de V questionibus? *Contributo alla storia della diocesi di* Tharros (Sardinia), in corso di stampa; A. M. Corda, *Le iscrizioni cristiane*, cit., pp. 189-192.

Cornus precristiana

Raimondo Zucca

L'*urbs* di *Cornus* è documentata nel 216-215 a.C. da Livio nella narrazione della rivolta antiromana guidata dai sardo-punici di *Ampsicora* e i cartaginesi di Annone, che ebbe proprio in *Cornus* il suo epicentro. La città, di origine punica, dovette sorgere intorno alla fine del VI secolo a.C. in funzione del controllo delle popolazioni indigene e dei giacimenti di ferro del prossimo Montiferru. *Cornus* fu, probabilmente, distrutta nel 215 a.C. per la sua scelta di campo a favore di Cartagine, ma venne ricostruita nella stessa area del colle di Corchinas e dell'altopiano di Campu 'e Corra, presso Torre del Pozzo - S'Archittu, in territorio di Cuglieri (OR). In età imperiale la città divenne, probabilmente, *colonia* con un suo *ordo decurionum* e il *populus*, attestati congiuntamente nella dedica ad un patrono della città (*CIL* X 7915), forse nella prima metà del III secolo d.C.

I culti di *Cornus* e del suo *ager* sono tributari, innanzitutto, della cultura punica, cui rimanda sia la *favissa* della località Alores, nel suburbio meridionale di Cornus, che presenta statuette al tornio di devoti sofferenti, del III secolo a.C. del tipo di Bithia (Museo Archeologico Nazionale di Cagliari, coll. Ovidio Addis), sia il deposito di terrecotte votive di Sessa - Murru Contone, tra *Cornus* e *Gurulis nova* (Cuglieri), attribuibili ad un arco cronologico compreso tra il III e il I secolo d.C. (Antiquarium di Cuglieri).

Quest'ultimo deposito votivo, costituito da almeno un centinaio di figurine fittili ottenute con matrici bivalve, presenta due tipologie principali: 1) statuina di divinità femminile a schema cruciforme; 2) busto femminile con *polos* sul capo, velo a conchiglia, teda nella mano sinistra e porcellino tenuto col braccio destro, attestati in Sardegna principalmente nei santuari di Terreseu (Narcao), S. Margherita (Pula) e San Marco - Genna Cantoni (Iglesias / Vallermosa). Tali tipologie rientrano nella diffusa *koiné* ellenistica di terrecotte figurate connesse al culto di Demetra che, nel mondo punico, si fonde sincretisticamente con quello di Tanit-Ashtart, al quale più puntualmente rimandano le due colombe fittili di Murru Contone.

38

I culti tributati ad una divinità salutare ad Alores ed a Demetra-Tanit a Murru Contone ci riportano alla sfera religiosa popolare cui partecipano i numerosissimi luoghi di culto dell'area campidanese, come largamente documentato nel limitrofo territorio tharrense.

Nella sella che congiunge il colle di Corchinas con il pianoro di Campu 'e Corra sono state individuate a partire dal secolo scorso notevoli testimonianze epigrafiche e scultoree ascrivibili probabilmente all'area forense, benché non si possa ricostruire l'assetto urbanistico del *forum*. Il rinvenimento nell'Ottocento di un doccione fittile foggiato a protome leonina, di un tipo dell'alto impero documentato in Sardegna esclusivamente nel tempio di *Sardus Pater* ad Antas, suggerisce l'esistenza a Corchinas di un edificio pubblico con decorazione architettonica fittile, probabilmente un tempio. L'epigrafia e l'archeologia risultano sostanzialmente laconiche per quanto concerne i culti urbani di *Cornus*, ad eccezione del culto imperiale.

Un *M. Cominius M. fil(ius) Crescens*, appartenente all'ordine equestre, rivestì il flami-

39

nato cittadino a *Cornus* (*flamen civitatis Cornen(sium)*), al pari del *L. Valerius L. f. Ouf(entina tribu) Potitus*, *pontif(ex) Sulcis* di un *titulus* onorario di *Sulci*. Successivamente *M. Cominius M. fil(ius) Crescens* fu inviato al *concilium provinciales* a *Karales*, in qualità di rappresentante di *Cornus* (*legatus*), dove fu eletto *sacerd(os) provinciae Sardiniae*, ossia capo dell'assemblea che aveva il compito dell'organizzazione del culto imperiale provinciale. Uscito di carica dopo un anno, ottenne il rango di *sacerdo(talis)* provinciale e fu inserito nel consiglio decurionale di *Karales*.

L'esempio di *M. Cominius M. fil(ius) Crescens* illustra bene il ruolo che anche a *Cornus* dovette mantenere il culto imperiale. Una riprova di tutto ciò è costituita dalla dedica, proveniente da *Cornus*, a un personaggio il cui gentilizio è incerto *L. f(ilius) Honorius* che fu *flamen d[ivi ---]*, ossia sacerdote cittadino addetto al culto di un imperatore divinizzato.

Infine allusivo al culto di imperatori *divi* è una dedica a Settimio Severo ed un'altra ad imperatore anonimo di cui si indica come ascendente un *divus*. Il culto imperiale anche a *Cornus*, come nelle altre città dell'Impero, doveva avere il proprio fulcro nell'*Augusteum*, il tempio consacrato a tali attività cultuali, ma non ancora individuato. Si noti, tuttavia, che da Corchinas provengono un torso marmoreo di un imperatore loricato (Domiziano o Traiano) e una statua di *Vibia Sabina*, moglie di Adriano, che potrebbero provenire anche dall'*Augusteum* di *Cornus*.

Anche in assenza di documentazione diretta non dovrà escludersi una penetrazione a *Cornus* di culti orientali, a tener conto dell'attestazione a *Bosa* di una testa marmorea di Bacco, nella iconografia del *Dionysos tauros*, e di una seconda testa di Zeus Ammone ed a *Gurulis Vetus* (Padria), nell'entroterra di *Bosa*, di una mano bronzea della divinità traco-frigia Sabazio e di un bustino e di una mano con *syrinx* in marmo di *Atthis*.

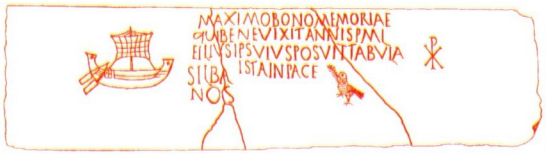
Ancorché il quadro dei culti precristiani a *Cornus* sia estremamente lacunoso si deve segnalare che dal suburbio settentrionale di *Cornus*, dove si localizzerà l'*ecclesia cornensis*, proviene un epitafio del III sec. d.C., caratterizzato dalla *adprecatio* agli *dei Mani* e dal simbolo giuridico-religioso dell'*ascia*, di *Cn. Aelius Gaia[nus]*, *[arka]rius praedi[orum]*, ossia di un liberto sovrintendente all'amministrazione finanziaria dei *praedia*, i latifondi, di proprietà, probabilmente, della *gens Aelia*.

Se ammettessimo che tale *titulus*, insieme al coperchio marmoreo decorato da pantere (?) ed al sarcofago strigilato del III secolo, provenga da una necropoli pertinente alla *villa* ed agli insediamenti dei *praedia Aeliana*, potremmo ipotizzare che un membro di tale *gens* (se mantenne la proprietà terriera nel successivo secolo IV), convertitosi al cristianesimo, mettesse a disposizione dei *fideles in Christo* l'area di *Columbaris*, sede del *coemeterium* cristiano e degli edifici di culto.

A. Mastino, *Cornus nella storia degli studi*, Cagliari 1979; R. Zucca, *Il decoro urbano*, cit., pp. 895-899; D. Fishwick, *Un* sacerdotalis provinciae Sardiniae *à* Cornus *(Sardaigne)*, «CRAI», 1997, pp. 449-459.

Cornus in età cristiana

Pier Giorgio Spanu



40

Nelle fonti scritte il primo esplicito riferimento all'esistenza di una *Sancta Ecclesia Cornensis*, ossia di una comunità cristiana organizzata sotto un'autorità vescovile, risale ad un momento assai tardo; un *Boethius* capo della Chiesa cornuense è infatti contenuto nella lista dei vescovi che sottoscrissero gli atti del Sinodo Lateranense del 649. A quel tempo il centro punico-romano doveva essere comunque già sede di diocesi da secoli, seppure questa recasse un'altra denominazione; infatti la dottrina storica, ormai unanime, ha identificato la diocesi di *Senafer*, attestata sin dal 484, con la cattedra vescovile di *Cornus*, documentata archeologicamente nella località di Columbaris nel suburbio della città antica.

Possiamo ammettere che, nel momento imprecisato in cui fu costituita la diocesi, il vescovo di *Cornus* vantasse una duplice denominazione: da un lato quella della città punica e poi romana, Cornus appunto, dall'altro quello della *civitas* nuova, *Senafer*, extraurbana e sorta proprio in funzione della sede episcopale. Non può escludersi tuttavia che la titolatura del vescovo documentata nel 649 alluda ad un eventuale trasferimento, anche temporaneo, della cattedrale dal suburbio ad un'area più prossima alla città romana, ancora in vita a quell'epoca, e al colle di Corchinas, in cui doveva essere ubicata l'acropoli, rioccupata probabilmente da un *castrum* proprio in età bizantina. È in tale epoca che comunque può leggersi nell'area cornuense un dualismo insediativo, riconosciuto anche in altri centri dell'Isola, che vedeva distinte la sede del potere religioso da quello politico-militare.

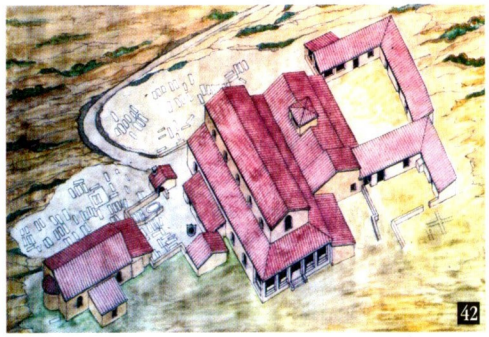
Il complesso episcopale di *Senafer*, ubicato in un settore servito da una strada secondaria che collegava *Cornus* con *Gurulis Nova* (presso Cuglieri), si insediò nell'area di una *villa*; una prima variazione all'originaria destinazione del sito è testimoniata dall'inizio dell'attività funeraria nella prima metà del IV secolo; nella seconda metà dello stesso secolo il cimitero fu meglio organizzato, adattando il banco roccioso con un sistema a terrazze e monumentalizzando una porzione della necropoli con la creazione di una basilica funeraria orientata a nord e dotata di avancorpo, anch'esso destinato ad accogliere sepolture.

Alla fine del IV secolo o agli inizi del successivo furono costruiti altri due edifici di culto; date le caratteristiche del complesso, possiamo ragionevolmente supporre che in questo momento fosse ormai costituita la diocesi cornuense, il cui vescovo aveva posto la sua sede in un'area eccentrica rispetto alla città. Il complesso episcopale già in questa fase primitiva era articolato in un aula longitudinale a tre navate preceduta da un nartece, con absidi gradata orientata ad est, destinata ad accogliere il seggio episcopale, mentre, a meridione di questa, un secondo edificio assolveva alla funzione di battistero; quest'ultimo era dotato di vasca presumibilmente cruciforme. Le due aule affiancate erano collegate da un accesso. Le testimonianze epigrafiche riferiscono che nel cimitero furono sepolti non solo vari *fideles*, ma anche i membri della gerarchia ecclesiastica; certamente un *lector* di cui non conosciamo il nome data la frammentarietà dell'iscrizione, ma presumibilmente anche rappresentanti di più alte cariche religiose. Degna di nota è inoltre l'epigrafe di un *Maximus*, rinvenuta nella basilica funeraria, che accanto al titolo reca un monogramma cristologico e le immagini dense di significati simbolici di una nave e di una colomba. Il complesso subì grossi interventi di ristrutturazione tra la seconda metà del V secolo e i primi decenni del VI. Fu ampliato il battistero, con la trasformazione degli ambienti preesistenti in una grande aula longitudinale con abside orientata in maniera opposta rispetto a quella della cattedrale; la primitiva vasca battesimale a croce fu trasformata in una a schema otta-

41

gonale, sormontata da un baldacchino. Forse l'originario ingresso a est fu tamponato in questo momento, e l'accesso all'aula garantito da una porta accanto all'abside che metteva il battistero in collegamento con una serie di ambienti funzionali alla stessa liturgia battesimale. La chiesa cattedrale subì invece il restringimento della navata nord, con un muro realizzato in opera a telaio; la stessa opera è utilizzata in alcuni setti murari che partiscono gli spazi interni della basilica cimiteriale, evidentemente interessata nel medesimo momento da lavori di restauro. Ristrutturazioni notevoli interessarono anche il complesso abitativo, ubicato a sud delle aule di culto, e la stessa area cimiteriale, nel quale continuano ad attestarsi i riti dei *refrigeria*, pasti funebri in onore dei defunti, con l'ampliamento dei dispositivi ad essi destinati, le *mensae* funerarie. Non si esclude che il fervore edilizio possa attribuirsi cronologicamente al principio del VI secolo, in relazione alla presenza nell'Isola - attestata dalle fonti - dei vescovi africani fedeli all'ortodossia costretti all'esilio dai Vandali ariani, ovvero alle prime fasi della dominazione bizantina, momento in cui la crescita del centro vescovile potrebbe collegarsi con la costruzione del *castrum* sul vicino colle di Corchinas, presso la città antica, baluardo fortificato verso la viabilità meridionale.

Al principio del VI secolo poté forse enuclearsi, dagli antichi territori della diocesi di Senafer verosimilmente estesi a sud fino al fiume Tirso, la diocesi di Sinis-Tharros; da questo momento il confine tra le aree di pertinenza dei due vescovi di Sinis e Cornus fu posto presso il Rio Pischinappiu, poco distante dalla stessa Cornus, che ancora oggi delimita i territori della diocesi di Bosa e quelli dell'archidiocesi di Oristano, erede nel medioevo della sede vescovile tharrense. Le più recenti indagini, condotte nel settore abitativo individuato a sud del battistero, testimoniano la continuità di vita fino almeno a tutto il VII secolo, cronologia confermata anche dall'utilizzo dell'area funeraria; si datano al VII secolo elementi scultorei di decorazione architettonica mai messi in opera, rinvenuti all'interno del battistero, unitamente ad un'iscrizione votiva frammentaria con la dedica a Santa Maria,


42

San Giovanni e San Paolo. Tali elementi portano ad ipotizzare verosimilmente un ulteriore restauro, forse mai portato a termine, da collocarsi nel corso del VII secolo, momento in cui ricordiamo, tra l'altro, che l'autorità religiosa locale porta la titolatura di *episcopus Cornensis*. Dopo tale periodo l'area viene gradualmente abbandonata, e la sede vescovile trasferita altrove, probabilmente già a Bosa, anche se non può escludersi una sospensione più o meno lunga della nomina di un vescovo di Cornus e la ricostruzione della diocesi a partire dall'XI secolo, con sede a Bosa.

43

L. Pani Ermini, *Cultura, materiali e fasi storiche del complesso archeologico di Cornus: primi risultati di una ricerca. Introduzione*, in *L'Archeologia romana e altomedievale nell'Oristanese*. Atti del I Convegno sull'archeologia tardoromana e medievale in Sardegna (Cuglieri, 22-23 giugno 1984), Taranto 1986, pp. 69-74; P. G. Spanu, *La Sardegna bizantina*, cit., pp. 96-102; A. M. Giuntella, *Cornus I. L'area cimiteriale orientale*, Oristano 1999; A. M. Corda, *Le iscrizioni cristiane*, cit., pp. 335-343.

Forum Traiani prima del Cristianesimo

Raimondo Zucca

44

Il centro originario corrispondente all'odierna Fordongianus (OR) sorse in funzione delle scaturigini termali di *Caddas* «le (fonti) calde», localizzate sulla riva sinistra del fiume *Thyrsos* , ai piedi di una potente bancata trachitica. A prescindere dagli antecedenti preromani, individuabili nel centro (religioso e di mercato?) del *populus* indigeno degli *Ypsitani*, nel sito di *Caddas*, e sul pianoro meridionale dobbiamo collocare la fondazione delle *Aquae Ypsitanae* (*Ydata Ypsitanà* di PTOL. III, 3, 7) entro l'età augustea, con la triplice funzione di «ville d'eaux», di nodo stradale della *via a Turre*, (la strada che si dipartiva dalla *colonia iulia Turris Libisonis* e che dalle *Aquae* si dirigeva a nord est verso *Augustis* (Austis - provincia di Nuoro), a sudest in direzione della *colonia iulia augusta Vselis*), e di stanziamentto militare della *cohors I Corsorum*.

Il centro di *Aquae* ebbe inizialmente uno statuto indeterminato, benché possedesse schiavi dipendenti dal *fiscus* imperiale (*servi publici*), quali *[F]elix Ypsita[norum (servus)]* e *Aque(n)sis fisci (servus)*. Nell'età traianea (98-117 d.C.) le *Aquae* furono elevate al rango di *forum*, con la costituzione del *Forum Traiani*, trasformato entro il periodo severiano (antecedentemente il 212-217) in *civitas Forotraianensium*. La *civitas*, che potrebbe aver guadagnato lo statuto municipale nel corso del III secolo, era dotata di un consiglio decurionale (*ordo decurionum*) e disponeva di sacerdoti addetti al culto imperiale (conosciamo una *flaminica*, la sacerdotessa che curava le cerimonie religiose in onore delle imperatrici divinizzate). Il culto delle acque ampiamente sviluppato nella civiltà protosarda suggerisce l'eventualità che gli *Ypsitani* lo potessero coltivare, in forme non determinate, presso quelle *aquae ferventes* che, teste Solino (IV, 4, 6), oltre a possedere virtù terapeutiche, si utilizzavano per pratiche ordaliche. È possibile che il culto delle acque indigeno si fondesse, sincretisticamente, in età tardo punica o punico-romana con il culto di divinità salutari, come sembrerebbe desumersi dall'iconografia di due statuine in trachite, rinvenute nel 1899 nell'area delle *Aquae*, rappresentanti il dio egizio Bes, che probabilmente era utilizzata dai punici per il loro dio guaritore Eshmun, ossia, nell'interpretazione greco-romana, *Asklepios-Aesculapius*. Una terza statuetta, ugualmente in trachite grigiastra, un tempo conservata nel municipio di Fordongianus e derivata al pari delle altre due dall'area termale, rappresentava una divinità femminile purtroppo acefala. Ne possiamo ricavare l'ipotesi che presso le *aquae Ypsitanae* si prestava il culto a due divinità, una femminile, l'altra maschile variamente reinterpretate in età imperiale. Ad avvalorare questo culto idrico femminile sta una piccola stele timpanata, con crescente lunare tra due astri, in trachite rosata, da riportarsi con grande probabilità a Fordongianus, con dedica alla *d(ea) s(ancta) A(tecina) T(urobrigensis)*, posta da *Serbulu(s)* in scioglimento di un voto (*CIL* X7557). *Serbulu(s)*, un lusitano stanziato ad *Augustis*, dov'era acquartierata la *cohors VII Lusitanorum* nei primi due decenni del I sec. d.C. , dovette dedicare *ex voto* una stele alla divinità femminile delle *aquae Ypsitanae*, identificata con la sua *dea Atecina* di *Turobriga*, un centro non localizzato della Lusitania, dove si prestava un culto a questa deità della luna e dei *fontes calidi*. Aldilà della rara *interpretatio* del lusitano *Serbulu(s)*, le divinità femminili delle *aquae Ypsitanae* erano le *Nymphae* o più precisamente i *numina Nympharum*, così come nelle *Aquae Flavianae*, in *Numidia*, era venerato il *numen [Ny]mpharum* (*CIL* VIII 17722 = *ILS* 3879). Possediamo ben otto dediche alle *Nymphae* dalle *aquae Ypsitanae*, incise su altari in trachite: 1) Dedica alle *Nymph[hae] salutares* posta dal governatore della *Sardinia Aelius Per[egri]nus* intorno al 201 d.C. (*ILSard* I 187 ? = *AE* 1991, 908); 2) Dedica alle *Nymphae sanc[tiss(imae)]* del procuratore e prefetto dell'Isola *M. Cosconius Fronto* nel 206-207 d.C. (*CIL* X 7860); 3-4) Due *vota pro salute* del governatore della Sardegna *Q. Baebius Modestus*, un cavaliere inserito nella *cohors amicorum* e tra i *consiliarii* degli imperatori Caracalla e

45

Geta, dedicati, tra il 4 febbraio 211 e il 26 febbraio 212 d.C., alle *Nymphae* rispettivamente da un *(M. Aurelius) Servatus*, liberto imperiale, *adiutor* del governatore e *procurator metallorum et praediorum* (procuratore delle miniere e cave e dei latifondi imperiali in Sardegna) e da un */---/ianus*, ufficiale (?) di una *coh(ors)* ausiliaria, stanziata nell'Isola (*ILSard* I 192 = G. Bacco, P. B. Serra in L'Africa romana-XII, pp. 1244-1245, n. 101); 5) *Votum* sciolto alle *Nymphae* da parte di *Flavia T. filia Tertulla* e dai *Flavii Honoratia[nus]* e *[Marc]ellina*, rispettivamente moglie e figli del governatore della Sardegna *L. [F]la[vius] Honoratus*, probabilmente tra la fine del II e gli inizi del III sec. d.C. (*CIL* X 7859); 6) Dedica ai *numina Nympharum* da parte del governatore della Sardegna *M. Mat(idius ?) Romulus*, nella seconda metà del III sec. d.C. (*AE* 1991, 909); 7) Dedica alle *Nymp[hae]* ed a *[Aescula]pius* ad opera di un anonimo, forse un *Claud[ius]*; 8) Arula dedicata alle *Nympae Aug(ustae)* e ad *Aescu[lapius]* (*ILSard* I 186).

L'associazione tra le *Nymphae* ed *Aesculapius* non è frequente, benché documentata proprio in località termali (*CIL* XI 3294 = *ILS* 3878 dalle *Aquae Apollinares novae*, presso Bracciano).

L'*Aesculapius* venerato nelle *aquae Ypsitanae*, erede di un Eshmun e di un dio indigeno salutare, del genere del *Merre* della iscrizione trilingue di San Nicolò Gerrei, è documentato, sin dall'estrema età repubblicana o al principio del periodo augusteo (ultimi decenni del I sec. a.C.), da un'arula dedicata ad *Aescul(apius)* in scioglimento di un *votum* da parte di un *L. Cornelius Sylla*, probabilmente un discendente di un liberto del dittatore Silla (*ELSard* B 130).

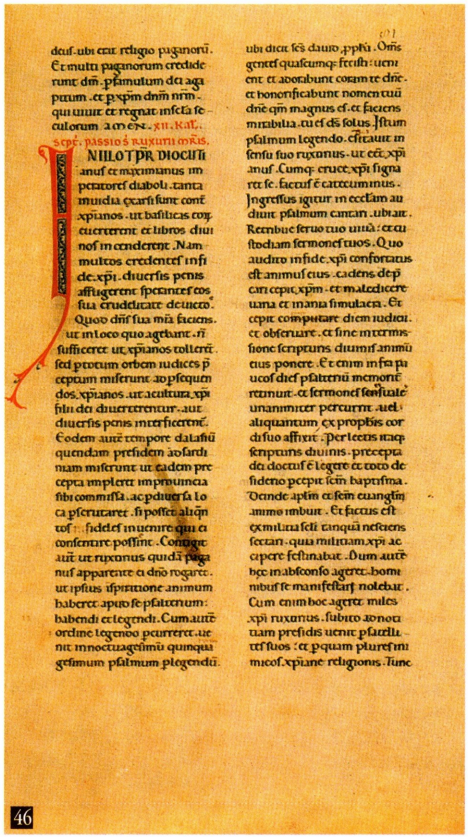
L'epiteto *Augustae* delle *Nymphae ypsitanae*, essendo raramente connesso a queste divinità (*CIL* III 3116 = *ILS* 3869, da *Arba- Dalmatia*, *CIL* V 3915 = *ILS* 6706, dal *pagus Arusnatium*, presso *Verona*), testimonia della importanza del culto imperiale ad *Aquae Ypsitanae-Forum Traiani*, documentato direttamente dalla citata iscrizione di una *flaminica* e indirettamente dalle dediche a Caracalla, Severo Alessandro ed a due imperatori anonimi *pro salute* rinvenute dell'area urbana e connesse al *forum* o all'*Augusteum* della città e dal tronco marmoreo di un personaggio ammantato acefalo, probabilmente un imperatore del II secolo d.C., piuttosto che una divinità (Esculapio?).

I culti ufficiali di *Iuppiter* e di *Minerva* parrebbero attestati rispettivamente da una iscrizione riutilizzata per un epitafio cristiano del *martyrium Luxurii* e da una statuetta enea già nella collezione Oppo Palmas-Fordongianus. Ancora ad *Iuppiter* si riferisce il *templum* di Bidonì, loc. S'Onnariu, dotato di un'altare rupestre con l'iscrizione *Iovi s(acrum)*, della fine del I sec. a.C. - inizi del I sec. d.C. Ugualmente alla sfera cultuale romana si attribuiscono le statuine in bronzo di *Fortuna* e *Eros*, mentre il busto di un Sileno, più che collegabile alla sfera dionisiaca, dovrebbe riportarsi alla decorazione dei letti triclinari. I culti orientali non sono finora documentati direttamente a *Forum Traiani* se non accettiamo il collegamento proposto da P. Agus dei *Bes* di Fordongianus alla sfera isiaca, tuttavia possiamo riconnettere agevolmente al nostro centro la statuetta bronzea di Iside da Asuni (OR) e la gemma con la figura di Zeus e la legenda greca *Zéus Sérapis* da Sorgono (NU). Infine una comunità giudaica è solidamente attestata a *Forum Traiani*, nell'area urbana della parrocchiale odierna di San Pietro, e in area suburbana nell'ipogeo di Sa Senora. Altre testimonianze di ebrei sono documentate nella tomba a camera di Planu 'e Laccos di Samugheo e nel centro di Sa Idda Eccia di Isili (concio di arco con la *menorah* a rilievo, epitafio di un *Iudaeus*, lucerna con la *menorah*).

G. Sotgiu, *Ricerche epigrafiche a Fordongianus (Cagliari)*, in Aa.Vv., *Epigrafia. Actes en mémoire de Attilio Degrassi*, Roma 1991, pp. 725 ss; R. Zucca, *Il decoro urbano*, cit., pp. 912-917; G. Bacco, P. B. Serra, Forum Traiani: *il contesto termale e l'indagine archeologica di scavo*, L' Africa romana-XII, Sassari 1998, pp. 1213-1255.

Forum Traiani paleocristiana

Pier Giorgio Spanu



46

Unica sede vescovile sarda situata nell'entroterra, la diocesi di *Forum Traiani* era sicuramente già costituita alla fine del V secolo: il vescovo di *Forotraiani* infatti presenzia al Concilio di Cartagine indetto da Unnerico nel 484. Tra le motivazioni che dovettero determinare l'istituzione della sede diocesana di *Forum Traiani* ci furono presumibilmente sia la rinomanza del culto martiriale di San Lussorio, sia le esigenze di evangelizzazione delle popolazioni dell'interno, oltre all'importanza raggiunta dal centro già in età romana.

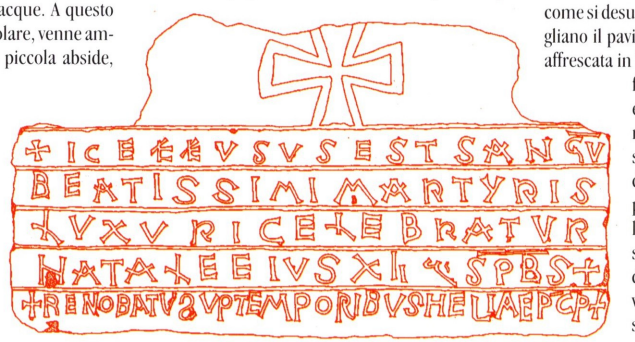
Non si ha certezza riguardo l'ubicazione della cattedrale e della residenza episcopale; occorre comunque porre in rilievo che gli scavi archeologici condotti nell'area della chiesa parrocchiale di San Pietro, demolita alla fine dell'800 per far posto all'odierno edificio di culto neogotico, misero in luce tombe cristiane di V e VI secolo d.C.

Si può pensare che tale cimitero si fosse costituito in area urbana, anche se periferica, in relazione ad un edificio ecclesiastico, forse già intitolato a San Pietro; tale *ecclesia* potrebbe aver ottenuto la dignità di cattedrale all'atto della formazione della diocesi di *Forum Traiani*.

I problemi legati all'individuazione della cattedrale risultano complicati dall'esistenza del luogo di culto dedicato al martire Lussorio, sorto laddove esisteva già una necropoli pagana; in età tardoantica il *coemeterium* di S. Lussorio risulta uno dei più affollati, ma stavolta, con ogni evidenza, per il sorgere almeno da una fase di età costantiniana di una memoria martiriale, fulcro del nuovo insediamento e polo d'attrazione delle sepolture. Come indicato da una significativa epigrafe, oggi murata nella parete meridionale della chiesa, il cimitero non si ricorda solo come luogo di sepoltura del martire, ma lo stesso era per la tradizione il luogo in cui esso fu ucciso: *+ (H)ic effusus est sangu(is) / beatissimi martyris / Luxuri. Celebratur / natale eius XII c(a)l(endas) S(e)p(tem)b(re)s. + / + Renobatu(m) sup temporibus Helia(e) ep(is)c(o)p(i) +.*

L'epigrafe, databile al VI secolo, ricorda dunque lavori di restauro effettuati in una memoria sorta nel luogo dove venne martirizzato, alla lettera dove fu "sparso il sangue" del beato Lussorio, dodici giorni prima delle calende di settembre; le ristrutturazioni del *martyrium* furono commissionate dal vescovo Elia. Nel testo epigrafico, comunque, l'ultima linea va riconosciuta, a giudizio di Lidio Gasperini, come aggiunta seriore (del VII secolo o più tarda) alle prime quattro.

La primitiva memoria in ricordo di *Luxurius* fu probabilmente eretta già nel IV secolo, riutilizzando un ambiente semiipogeo forse legato a culti delle acque. A questo vano, di forma rettangolare, venne ammorsata ad ovest una piccola abside, mentre sul lato settentrionale si aggiunse un ambiente quadrato con il monumento funerario al centro, un grande parallelepipedo con un'apertura voltata a botte passante dal lato meridionale e quello settentrionale, impostato sulla presunta tomba del martire; la struttura inglobava due sepolture evidentemente privilegiate, che forse furono alla base della tradizione medievale dei compagni di Lussorio, *Cisellus* e *Camerinus*, come documenta la *passio* stesa da un agiografo che conosceva la *crypta* di Lussorio. Nella memoria si veniva così a creare un deambulatorio ad U che permetteva ai pellegrini in visita di girare intorno al monumento funerario; i pavimenti del vano ad U e dell'ambiente rettangolare furono abbelliti da mosaici geometrici e figurati. Le strutture murarie superstiti indicano che il complesso di ambienti sotterranei dovevano essere preceduti sul lato sud da un altro ambiente, nel quale verosimilmente un passaggio con gradini dava accesso al luogo di culto; l'ingresso originario, oggi tamponato, era centrato rispetto al monumento funerario, mentre una seconda apertura, da interpretarsi come porta d'uscita, doveva essere ubicata al termine del corridoio verso est, nella parte non interrata dell'ambiente.



47

Nel lato orientale della struttura martiriale paleocristiana fu aggiunta un'ala edificata in opera a telaio, dotata di abside orientata a nord nella quale era posta una mensa d'altare sorretta da basi, come si desume dagli incassi che tagliano il pavimento; l'abside venne affrescata in basso con un motivo a finte tarsie marmoree, e nella parte alta con la rappresentazione prospettica delle testate delle travi di una copertura. In asse con l'abside era una grande soglia in trachite, che doveva costituire il nuovo accesso al complesso cultuale, visibile all'esterno dell'attuale chiesa; la cripta primitiva venne inoltre dotata di una nuova pavimentazione a mosaico, e la stessa fu destinata ad accogliere, così come la nuova ala, deposizioni privilegiate *ad sanctos*, tra le quali spiccano alcune sepolture a cassa litica con rivestimento dipinto in rosso, dove vennero deposti i due episcopi di *Forum Traiani Victor* e *Stefanus*, defunti probabilmente al principio del VII secolo.

I dati archeologici consentono di datare l'ampliamento del santuario, dovuto con ogni probabilità alla grande fama raggiunta

dal martire certamente in tutta l'Isola, forse anche oltre il mare, alla tarda età vandalica o già al primo periodo bizantino, e comunque nel corso della prima metà del VI secolo.
La nuova aula di culto dovette probabilmente cadere in rovina già nel corso della prima metà del VII secolo, forse per cause naturali anche se non si esclude una distruzione dell'edificio, magari dovuta all'azione delle bellicose popolazioni barbaricine, stanziate nei monti presso *Forum Traiani*; il crollo o la distruzione del santuario imposero una generale colmatura dell'area nella quale venne però rispettata la cripta in quanto fulcro del culto del martire.
Sulla colmatura venne dunque costruita un'aula longitudinale con abside ad Est, mentre una scalinata interna garantiva l'accesso agli ambienti sottostanti, in questa fase non più semiipogei ma completamente interrati.

48

Non si esclude che a tali lavori si faccia riferimento nella già citata epigrafe del vescovo Elia, dove appunto si menzionano gli interventi di *renobatio*, ossia a lavori di restauro e ampliamento. L'attuale chiesa, edificata alla fine dell'XI secolo in forme romaniche, occupa la medesima area della basilica di VII secolo; di quest'ultima rimane solamente, sotto il pavimento della chiesa medievale, la pavimentazione in lastre trachitiche, nella quale una piccola fossa-reliquiario è ubicata proprio in corrispondenza della sottostante sepoltura del martire. Occorre aggiungere che al VII secolo deve attribuirsi la costruzione di una struttura fortificata di impianto rettangolare, con torri angolari e con un unico accesso sul lato lungo meridionale, difeso verosimilmente da due avancorpi; l'edificazione di tale struttura, che mostra tutte le caratteristiche dei forti bizantini, si rese necessaria per proteggere il santuario e salvaguardare dunque la memoria del martire, considerando anche l'insicurezza del territorio.

R. Zucca, *Le iscrizioni latine del martyrium di Luxurius (Forum Traiani-Sardinia)*, Oristano 1988; L. Gasperini, *Ricerche epigrafiche in Sardegna (I)*, in *Sardinia antiqua. Studi in onore di Piero Meloni*, Cagliari 1992, pp. 287-323; P. G. Spanu, *La Sardegna bizantina,cit.*, pp. 65-74; R. Zucca, *Martyrium Luxurii*, in *La Sardegna paleocristiana da Eusebio a Gregorio Magno.* Atti del Convegno Nazionale di Studi (Cagliari 10-12 ottobre 1996), Cagliari 1999, pp. 515-523; A. M. Corda, *Le iscrizioni cristiane*, cit., pp. 149-155.

Le idealità religiose a Turris Libisonis

Francesca Manconi Valsecchi

Le fonti epigrafiche, le are e la piccola e grande statuaria raffigurante divinità o personaggi divinizzati offrono importanti attestazioni relative alle varie e composite idealità religiose della popolazione dell'antica città turritana. Accanto ai culti per le divinità tradizionali, di origine prettamente romana, per i Lari, la Fortuna, a cui era dedicato un tempio che, come si legge in un'iscrizione su una base marmorea attualmente esposta al Museo Sanna, fu restaurato nel 244 d.C. , per gli imperatori, e per gli dei accolti nel pantheon romano per sincretismo da quello greco, fra gli altri Venere, Giove, Giunone, Minerva, Bacco e Cerere - furono introdotte e si imposero assai precocemente alcune religioni orientali ed alessandrine. Dall'area di Palazzo Re Barbaro proviene un'ara marmorea, oggi nel Museo Sanna, dedicata, tra la fine del I e l'inizio del II sec. d.C., ad Iside - Thermutis, divinità agraria e protettrice della navigazione, forse da naviganti scampati ad una tempesta.
Un altorilievo con testa di Giove Ammone, conservato presso l'Antiquarium di Porto Torres, sembra attestare il culto per questa divinità romanizzata, anch'essa di origine egizia, fra il I ed il II sec. d.C.
Un'ara marmorea cilindrica, scoperta nel 1967 nella zona di Palazzo Re Barbaro, a nord del tratto del *decumanus* antistante il portico delle Terme Centrali, riveste particolare interesse dal punto di vista religioso, storico ed artistico. L'ara, dedicata dal *sacerdos C. Cuspius Felix*, attesta a *Turris Libisonis* dalla prima metà del I sec. d.C., il culto per *Bubastis*, la dea-gatto, venerata in Egitto nell'omonima città del Delta, associato a quello di altre divinità egizie, Iside e Serapide. Il fenomeno di associazione dei culti per queste divinità è documentato frequentemente nel luogo di origine ma è raro in Italia e nelle altre regioni dell'Impero. Fastosamente decorata a bassorilievo, con base modanata e cornice a motivo vegetale sotto il bordo superiore che reca la prima di complessive cinque righe dell'iscrizione dedicatoria datata dai nomi dei consoli dell'anno 35 d.C. *M(arco) Servilio Noniano*, *C(aio) Cestio (Gallo) co(n)s(ulibus)*. La dedica alla dea si sviluppa sulle altre righe *C(aius) Cuspius Felix sacerd(os) / Bubast(i)/sacr(um)*. La decorazione consiste in una ghirlanda di foglie, frutta e nastri che traccia sulla superficie curva quattro archi rovesci, di cui due sorretti da due divinità-serpente, con fiore di loto sul capo, uno da una fiaccola ed un altro da un quarto elemento, in parte eraso, che dapprima interpretato come una fiaccola, è stato identificato successivamente con Serapide, verso cui guardano, da destra e da sinistra, le due divinità-serpente. Al di sopra della ghirlanda, negli archi a destra e a sinistra dell'iscrizione, compaiono un sistro, strumento musicale, attributo caratteristico di Iside, ed una *situla*, un secchiello, destinata nel culto a contenere le acque sacre del Nilo.

49

Dall'area delle Terme Centrali proviene un altorilievo marmoreo, raffigurante Cautopates, uno dei due giovani aiutanti di Mithra, divinità persiana il cui culto, introdotto a Roma nel I sec. a.C. , fu assai fiorente fra il III ed il IV sec. d.C. La figura, acefala, è rappresentata, come di consueto, a gambe incrociate e con la fiaccola, tenuta fra le mani sul davanti, rovesciata, ad indicare il sole al tramonto. Veste corta tunica, stretta in vita da una cintura decorata a cerchielli, calzoni aderenti e mantello trattenuto sul petto da una fibbia circolare.
La scultura attesta a *Turris* il culto per il dio Mithra, personificazione del Sole e della Luce, nella seconda metà del III sec. d.C. Si possono ricollegare alla sfera religiosa e cultuale, anche se con spiccata funzione decorativa, i frammenti di lastra marmorea, provenienti dall'area delle Terme Maetzke, che recano scolpite a

rilievo una maschera dionisiaca, una cornucopia, tirso e foglie d'acanto. Sempre a Porto Torres, nei pressi delle mura occidentali, ad est del corso del rio Mannu, in prossimità di un manufatto identificato come fornace, è stata recuperata una matrice per la produzione dei piccoli busti femminili di terracotta raffiguranti Cerere, la dea delle messi, attestati oltreché a Porto Torres in molte altre località dell'Isola. Uno dei bustini esposti nell'Antiquarium reca graffito sul retro il bollo *Luci*. Fra la suppellettile fittile di uso votivo e cultuale si segnalano oltre ai bustini raffiguranti Cerere-Demetra, con la parte superiore a forma di vaschetta bruciaprofumi, *kernophoros* o *thimiaterion*, numerose statuine raffiguranti fanciullini nudi, a volte con fiaccola rovesciata in mano, provenienti dagli scavi degli edifici, identificati come *tabernae*, ad ovest delle Terme Centrali e rinvenuti anche di recente come corredo funerario di sepolture di bambini. Dalla metà del III sec. fino al VI - VII sec. trovano ampia commercializzazione le lucerne africane in sigillata chiara, con ansa piena, becco a canale, spalla e disco riempiti con motivi decorativi plastici e impressi raffiguranti spesso simboli cristiani. Sembrano afferire alla sfera del sacro anche alcune lucerne di terracotta, di forma particolare, piccole, bilicni su alto sostegno con figura di divinità femminile. Nel corso di questi ultimi anni, nell'area urbana di Porto Torres, sono stati effettuati numerosi interventi di scavo, che hanno messo in luce porzioni della città antica e delle estese e ad essa circostanti aree funerarie. Le numerosissime sepolture, assai varie per cronologia e tipologia attestano a *Turris* il rito funerario dell'incinerazione, praticato frequentemente nei primi secoli di vita della città romana, e quello dell'inumazione, spesso contemporaneo all'altro ma senz'altro prevalente in piena e tarda epoca imperiale, fino a rimanere l'unico in osservanza dei dettami della religione cristiana, diffusasi ben presto anche a *Turris*, dove quasi sicuramente si abbatterono le persecuzioni dei tempi di Diocleziano con l'esito di una tradizione di culto per i martiri della fede Gavino, Proto e Gianuario, giunto vivissimo fino ad oggi. La collina denominata Monte Agellu e le aree circostanti furono intensamente utilizzate per scopi funerari fin dai primi secoli di vita della città romana; i ritrovamenti casuali e gli scavi archeologici effettuati in passato hanno fornito testimonianze fondamentali relative alla storia politica, economica, sociale e religiosa della città, tanto più importanti quando si pensi alle non copiose notizie pervenuteci a riguardo attraverso le fonti scritte. Nell'area del Complesso Monumentale della Basilica di San Gavino sono documentati almeno duemila anni di storia della città. In genere, fino a non molto tempo fa, i ritrovamenti archeologici nell'area venivano spiegati con il dato di fatto, incontestabile perché dimostrato da numerosi ritrovamenti, della sovrapposizione della basilica romanica sull'area funeraria pagana. La scoperta di sepolture, per tipo e rito ascrivibili ad epoca e contesti paleocristiani, dagli edifici funerari, *memoriae*, con le sepolture dette *formae*, ovvero sepolture disposte su diversi piani, sotto il pavimento, alle semplici cappuccine, con particolarità riconducibili al mondo cristiano, attesta che l'area a sud della città conservò la sua originaria destinazione per tutta l'età imperiale fino ad età tardo antica e altomedioevale. Ma la scoperta dei resti di edifici relativi al culto e databili a partire da epoca paleocristiana, consente di riconoscere anche la destinazione cultuale al luogo nel quale, nell'XI sec. fu eretta la basilica romanica dedicata ai martiri.

50

P. Meloni, *La Sardegna romana*, Sassari 1990, pp. 253-264; A. Mastino, C. Vismara, *Turris Libisonis*, Sassari 1994.

Turris Libisonis paleocristiana

Letizia Pani Ermini

La primitiva documentazione cristiana di *Turris Libisonis* non risale aldilà del IV secolo, benchè la figura storica di *Gavinus*, martire sotto Diocleziano, secondo il Martirologio Geronimiano e la *Passio S. Gavini*, imponga di credere già esistente una comunità cristiana almeno in età tetrarchica che serbò la memoria del martire. Le aree di interesse paleocristiano di *Turris* sono localizzate essenzialmente ai poli opposti, nordorientale e sudoccidentale dell'abitato romano, sedi di aree funerarie dapprima pagane, quindi cristianizzate. A parte, su uno sperone calcareo sul mare, nell'estremo suburbio orientale di *Turris* è l'area di Balai, identificata nel *locus* de martirio di *Gavinus*. Presso l'odierna chiesetta di San Gavino a Mare è un complesso ipogeo, articolato in tre ambienti, uno dei quali dotato di banchine ai lati e di una nicchia absidata. Il complesso deve connettersi con un luogo di culto del martire turritano, distinto da quello della sua *depositio*. Una sede vescovile turritana è, tuttavia, attestata solo a partire dal 484 con l'*episcopus Felix*. L'*insula Episcopalis* di *Turris* ha ricevuto una decisiva illustrazione attraverso gli scavi curati dalla Soprintendenza Archeologica di Sassari e Nuoro.
Alcuni anni or sono, ragionando sulla possibile funzione di cattedrale esplicata dalla chiesa di S. Gavino nella tarda antichità e nell'altomedioevo Anna Maria Giuntella e chi scrive espressero il convincimento, maturato sulla base dell'esegesi delle poche fonti letterarie a disposizione e soprattutto sulla logica deduttiva di inequivocabili situazioni archeologiche e topografiche, che tra l'area funeraria ivi testimoniata per l'età romana e per l'antichità cristiana, la cosiddetta "basilichetta Maetzke" e la basilica romanica oggi in alzato, dovesse esservi un necessario anello di congiungimento: tale anello oggi è ritornato in luce e in forme superiori ad ogni aspettativa. Tralascio ogni riferimento alla storia passata del complesso, per la quale rimando alla bibliografia esistente, limitandomi unicamente a ricordare come l'area della basilica medievale fu interessata dagli scavi seicenteschi alla ricerca dei cosiddetti corpi santi, ordinata dall'arcivescovo Mons.

51

52

Gavino Manca De Cedrelles e la cui documentazione, cioè il Processo originale e la Relazione al re Filippo III di Spagna, è stata recentemente rivalutata da Guglielmo Maetzke nel suo studio sul monte Agellu. Le indagini archeologiche nell'atrio Metropoli che si apre sul fianco meridionale della basilica romanica hanno riportato in luce un ulteriore settore dell'area funeraria del monte Agellu con tombe ricoperte da intonaco, talune con l'iscrizione, tra queste una sepoltura con copertura a mosaico anch'essa con epigrafe. L'area funeraria fu poi interrata e su tale interro fu eretto un grosso muro di contenimento a doppia cortina costruito in blocchi di calcare appena sbozzati e di dimensioni variabili, intonacato sulla faccia settentrionale verso la chiesa e con andamento nord-est / sud-ovest, parallelo quindi all'asse della basilica romanica. L'epoca della sua erezione sembrerebbe da porsi forse ancora in epoca altomedievale. A sud di detto muro e a partire da esso lo scavo a restituito una successione stratigrafica di un certo interesse: il settore della necropoli ivi individuata risulta ricoperto da una serie di tre battuti di calcare alternati a strati di terra con inclinazione da nord a sud e, ove la pendenza era massima, sopra a questi si era formato un deposito con blocchi di calcare sconvolti, ossa animali, lische di pesce e terra organica e in concentrazione tali da far pensare che si trattasse di materiale proveniente da un'area adibita ad'uso funerario. A conferma di ciò è presente un frammento di tomba a *cupa*. La maggior parte del materiale ceramico associato è costituito da ceramica comune e da fuoco, con presenza cospicua di materiale fittile, tale da ricondurre la formazione dello strato alle fasi di vita del colle comprese fra il reinterro della necropoli e la costruzione della chiesa romanica. Infatti sembra logico ritenere che tale formazione possa essere avvenuta durante lo scavo delle trincee di fondazione della basilica stessa, trincee che vennero ad intaccare gli strati dell'area funeraria ivi esistente. Allo stato attuale delle ricerche non è però possibile escludere che lo scarico al di là del muro di contenimento sia avvenuto all'epoca degli scavi

seicenteschi promossi da Mons. Manca De Cedrelles nella medesima area cimiteriale sottostante la basilica, anche se deve registrarsi la totale assenza di materiali di epoca moderna. Contigua ad ovest allo spazio funerario si pone una grande cisterna quadrangolare, coperta da volta a botte: restano ancora da definire i rapporti stratigrafici e temporali sia con le sepolture che con il muro di contenimento, poiché lo scavo dell'area non è ancora completato. Comunque per alcuni caratteri tipologici e costruttivi sembrerebbe appartenere ad epoca altomedievale o al massimo al cantiere romanico. Nell'atrio Comita che si apre a settentrione della basilica medievale i resti monumentali sinora tornati in luce possono essere attribuiti almeno a tre fasi edilizie. Una prima fase, che risale forse al secolo V, vede l'inserimento nella vasta area funeraria del Monte Agellu di un edificio di culto mononave del quale resta la grande abside orientata genericamente ad est e la metà settentrionale dell'aula. Tale basilica con la sua estrema parte meridionale viene ad inserirsi nell'area della chiesa romanica e precisamente nel settore in cui Maetzke ritenne di poter riconoscere nella piccola abside, orientata ad ovest, aggiunta al muro sud di testata dell'edificio oggi ritrovato quanto rimaneva della prima chiesa di San Gavino. Pertanto l'identificazione Maetzke allo stato attuale non può più essere ritenuta valida. In una seconda fase i muri perimetrali dell'aula mononave vengono risegati e utilizzati come stilobati dei colonnati, trasformando quindi la basilica in edificio a tre navate. A questa nuova chiesa, attribuibile alla prima età bizantina, ritengo possano appartenere i bei capitelli con croci e colombe reimpiegati nella chiesa romanica, ove trovano una esplicita valenza di memoria storica, oggi finalmente provata. Di una terza fase edilizia è stato a tutt'oggi rinvenuto un ampio portico, pavimentato in lastre litiche, con andamento nord-sud, sicuramente per posizione stratigrafica sovrapposto alla parte anteriore del secondo edificio cultuale che in tal modo venne obliterato e nello stesso tempo sottostante le fondazioni della

53

basilica romanica che vi si sovrappongono e i residui del cantiere medievale che ne invase l'area. È logico ritenere tale portico pertinente ad un terzo edificio di culto di cui attualmente non si posseggono altri resti.

A.M.Giuntella, L.Pani Ermini, *Complesso episcopale e città nella Sardegna tardo romana e altomedievale*, in *Il suburbio delle città in Sardegna: persistenze e trasformazioni*. Atti del III Convegno di studio sull'archeologia tardoromana e altomedievale in Sardegna (Cuglieri 28-29 giugno 1986), Taranto 1989, pp. 64-67; P. G. Spanu, *La Sardegna bizantina*, cit., pp. 105-114; F. Manconi, A. Mastino, Optabam in manibus tuis anans spiritum dare: *l'epitaffio di* FlaviaCyriace *a* Turris Libisonis, in Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay, Bruxelles1994, pp. 811-830; A. M. Corda, *Le iscrizioni cristiane*, cit., pp. 193-215.

54

Le iscrizioni paleocristiane di Turris

Le iscrizioni paleocristiane di Turris Libisonis sono essenzialmente derivate dall'area di San Gavino, benchè siano note due mosaici funerari (di un *Dionisius* e di una *Septimia Musa*) da S. Gavino a Mare (Balai), località individuata dalla tradizione come *locus* del martirio di Gavino.

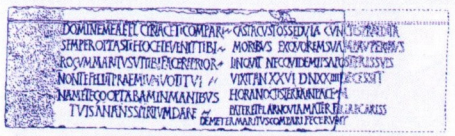
A parte devono considerarsi un frammento di epitaffio cristiano da Via delle Terme a Portotorres e l'importante testo - ormai disperso - della *puella Theodora*, rinvenuto nel 1832 nell'area delle terme centrali di Palazzo di Re Barbaro.

A San Gavino le scoperte epigrafiche cristiane rimontano agli scavi seicenteschi promossi dall'Arcivescovo Manca de Çedrelles nella ricerca dei Corpi Santi. Particolarmente rilevante è la descrizione dei mosaici funerari di quattro episcopi da ritenersi autentici ad onta della condanna degli epitaffi fatta dal Mommsen in *CIL* X, 1.

Gli scavi archeologici di Guglielmo Maetzke e le più recenti indagini della Soprintendenza Archeologica di Sassari, dirette dalla scrivente, hanno straordinariamente arricchita il novero delle iscrizioni cristiane di *Turris*, così da assicurare a questa città il secondo posto dopo *Karales* per numero di epigrafi.

Rimandando l'analisi dei nuovi documenti al volume *maior* «Insulae Christi», in corso di stampa, si evidenzia in questa sede l'esistenza di epitafi datati dalle coppie consolari al 394 (*Musa*) e al 415 (*puer Victorinus*) e di iscrizioni con formulari ispirati a testi vetero e neotestamentari, tra cui l'epitaffio di *Fl(avia) Cyriace* caratterizzato dal richiamo del brano evangelico (Mt. 25, 34-46).

55

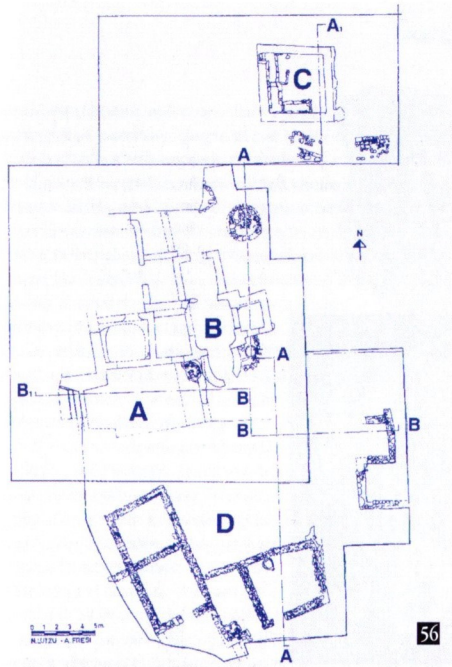


Francesca Manconi Valsecchi

Il complesso di Santa Filitica in Sorso (Sassari)

Il complesso romano - alto medievale di Santa Filitica è ubicato in territorio comunale di Sorso (SS), nella località omonima sulla linea di costa tra i fiumi Silis e Pedras de Fogu, in una fertile area pianeggiante a pochi metri dal mare, anticamente gravitante intorno alla città di *Turris Libisonis*, dalla quale distava circa 17 miglia, sulla direttrice costiera da *Turris* a *Tibula*.

L'insediamento, tuttora in corso di scavo, è costituito da alcuni ambienti di una villa di epoca romana imperiale, che allo stato attuale delle ricerche rappresenta la prima fase dell'impianto, da un edificio cruciforme verosimilmente riutilizzato come luogo di culto cristiano, e due distinti abitati rustici di età vandalica e bizantina. Della villa romana, di cui non è noto lo sviluppo planimetrico, sono stati messi in luce finora solo una cisterna ed alcuni ambienti sul fronte mare, pertinenti alla *pars dominica*: tra questi, un ampio vano rettangolare con pavimento mosaicato, collegato ad ambienti minori e ad una vasca esagonale, probabilmente relativi ad un impianto termale. Il campo centrale del mosaico, datato tra la fine del III ed primo quarto del IV secolo d.C., è formato da esagoni contenenti elementi vegetali ed animali, quali fiori, frutta, pesci, uccelli. All'estremità occidentale, dove la stanza si restringe a trapezio verso la vasca, sono invece raffigurati un grande cratere ed una figura maschile barbata, lacunosa nella parte inferiore, con la testa coronata da un tralcio di vite, interpretabile come un Sileno, o piuttosto come lo stesso Dionisio. La scelta del soggetto è certamente legata al patrimonio culturale e religioso del committente, e del resto la pratica di culti dionisiaci nell'isola è documentata almeno dal II sec. d.C. da diverse testimonianze archeologiche, a Cagliari, Bosa, Porto Torres. Da *Turris* in particolare provengono una piccola testa in marmo del dio, una statuetta ed un'erma di Sileno, e parte di un rilievo con *thiasos* bacchico. Posteriormente al IV secolo, anche l'insediamento di Santa Filitica offre testimonianze materiali dell'avvenuto passaggio dal paganesimo al cristianesimo, documentato dal rinvenimento di parti di lucerne e di forme aperte in sigillata africana D, con simboli impressi a stampo quali croci e *chrismon* (V-VII secolo), mentre alcuni elementi sembrano indicare la trasformazione funzionale di ambienti della villa in luogo di culto. Infatti, ad Est del vano mosaicato e ad esso collegato si trova un piccolo edificio a pianta cruciforme absidata, orientato a Sud e con ingresso a Nord, conservato per buona parte dell'elevato, fino ai primi corsi della volta dell'abside. La struttura, attualmente in corso di scavo, doveva far parte almeno parzialmente dell'impianto termale della villa romana, dato che nel braccio orientale appare dotata di una vasca con *suspensurae* ed intercapedini parietali per la circolazione dell'aria calda. Rimane ancora da chiarire se l'abside ed il braccio settentrionale facessero parte dell'impianto originario o siano stati aggiunti successivamente. Altre modifiche sono leggibili nei rivestimenti, sia in intonaco che in cocciopesto



talvolta sovrapposti, nei tamponamenti delle aperture interne ed esterne, nella tecnica edilizia composita ed irregolare. Le vicende dell'edificio, caratterizzato come tutto il complesso da una lunga continuità di frequentazione con profonde trasformazioni anche della destinazione d'uso, non sono per ora definibili chiaramente, per l'incompletezza dello scavo, che ha interessato soprattutto le fasi più recenti di epoca bizantina. Sembra tuttavia assai probabile che, dopo la cessazione della sua funzione originaria, l'edificio sia stato trasformato in luogo di culto cristiano, verosimilmente di fondazione privata, a servizio degli abitanti del piccolo insediamento.

A questa interpretazione rimandano alcune modifiche strutturali, il diverso stato di conservazione degli elevati che presuppone una manutenzione ed una cura uniche rispetto alle altre parti della villa, nonché la toponomastica della zona, nota come Santa Filitica. La titolazione fa riferimento alle sante martiri africane Felicita e Perpetua, il culto delle quali, attualmente poco attestato in Sardegna, è presente a Bitti, nel Nuorese. Un edificio di culto di probabile impianto altomedievale è stato inoltre recentemente segnalato in una località Santa Filitica in agro di Bessude, mentre un'altra testimonianza della diffusione del culto della martire viene dalla onomastica di V –VI secolo. Il riadattamento di strutture termali romane in funzione del culto cristiano è ampiamente documentato nell'Isola. Nel caso di Santa Filitica di Sorso, l'impianto planimetrico a croce greca, l'irregolarità della costruzione e le modeste dimensioni rimandano a confronti con altre chiesette altomedievali con analoghe preesistenze, tra cui in particolare S. Maria di Bonacattu e Bonarcado. L'abbandono dell'edificio si pone intorno alla fine del VI – inizi del VII secolo, quando tutta l'area fu sommersa da riempimenti sabbiosi alluvionali che rialzarono fino a quasi due metri il piano di calpestio. Su questo livello si imposta un nuovo insediamento, caratterizzato da case in muratura a secco, disposte a schiera su quattro lati intorno all'edificio cruciforme, che in questa fase, riempito quasi fino all'attacco della volta ormai crollata, viene utilizzato come luogo di sepoltura, forse per la persistenza del ricordo della sacralità dell'ambiente. All'esterno, a Nord dell'edificio, viene costruita una mensa funeraria circolare, con piano in laterizi e lastrine litiche delimitato da un muretto a secco, che documenta il lungo perdurare nell'Isola dell'uso del banchetto in onore dei defunti, nonostante i ripetuti divieti della Chiesa. L'ultima attestazione di vita del villaggio bizantino è costituita da una bolla plumbea del papa Nicolò I (858-867), rinvenuta nel braccio settentrionale dell'edificio cruciforme, in uno strato relativo all'ultima fase funeraria del luogo. Questo reperto riveste particolare interesse, anche perché rappresenta l'unica testimonianza materiale della missione dei messi pontifici Paolo, vescovo di Populonia, e Sasso, abate del monastero dei Santi Giovanni e Paolo, latori in Sardegna di lettere di Nicolò I (*terribilis suis predicationis*) circa l'uso dei governanti e del popolo sardo di contrarre nozze incestuose e illecite tra consanguinei, uso proibito dalla Chiesa ma largamente diffuso nel mondo bizantino. La presenza della bolla in questo sito difficilmente può ritenersi casuale, mentre sembra probabile che anche il villaggio di Santa Filitica sia stato visitato da messi pontifici che percorsero capillarmente l'Isola nell'ambito di un itinerario costiero che comprendeva sicuramente *Turris*.

D. ROVINA *et Alii*, *L'insediamento altomedievale di Santa Filitica (Sorso-SS): interventi 1980-1989 e campagna di scavo 1997. Relazione preliminare*, «Archeologia Medievale», XXVI, 1999, pp. 179-216.

Daniela Rovina

I culti pagani a Olbia

Rubens D'Oriano

Sono relativamente numerosi i rinvenimenti collegabili al culto restituiti nella città di Olbia (stele, ex-voto, etc.), ma solo in due casi è stato possibile ipotizzare con qualche verosimiglianza l'identificazione della divinità venerata nell'area sacra e quindi di essi soli si darà brevemente conto in questa sede, anche perché in entrambi i casi si riscontra una eclatante continuità con culti cristiani. Sul piccolo rilievo che, anche se di poco svettante sul resto dell'abitato, può essere indicato come l'acropoli della città, scavi del 1939 e degli ultimi anni attestano l'esistenza di strutture cultuali con aspetto anche monumentale relative al principale santuario urbano. La sorprendente corrispondenza di un frammento di statua fittile raffigurante Eracle, lì rinvenuto, rispetto ad un esemplare integro di produzione locale, recuperato nel fondale del Golfo, ha consentito di formulare l'ipotesi che fosse Eracle la divinità venerata quale dio poliade degli olbiesi. Il sito conserva documenti dell'intera storia, in particolare religiosa, della città, dalla prima frequentazione probabilmente greca di VII secolo a.C. alla fondazione della colonia punica avvenuta nel IV secolo, fino alla fase romana e oltre, con tracce di presenze altomedievali e ininterrottamente fino all'attuale chiesa seicentesca. Nel *pantheon* greco, fenicio e punico Eracle era l'esploratore e il civilizzatore del lontano e misterioso Occidente, e la sua figura divina ben si attagliava quindi anche alla città di Olbia, posta per quei popoli in posizione di confine e avamposto del loro mondo. Il suo culto fu sostituito molti secoli dopo da quello di San Paolo, anch'egli proiettato verso l'Ovest ma in qualità di evangelizzatore. Anche la bella chiesa romanica di San Simplicio sembra essere l'esito di una storia religiosa molto antica. In età punica e romana tutta l'area circostante l'attuale edificio era occupata da una necropoli, ma doveva ospitare altresì un luogo di culto, probabilmente dedicato alla dea madre della vita e della morte, chiamata Demetra dai Greci, Tanit dai Punici e Cerere dai Romani. Nelle immediate vicinanze della chiesa romanica infatti è stato rinvenuto un deposito di statuette votive di terracotta raffiguranti sia la dea che personaggi offerenti, databili al II secolo a.C. e relative ad un'area sacra ubicata probabilmente nel punto in cui sorse l'edificio di culto. È possibile che si leghi ad una ripresa architettonica d'età imperiale di questo sacello l'architrave con dedica a Cerere da parte di Atte, la liberta di Nerone che presso Olbia aveva vasti latifondi e importanti interessi economici.

57

Il sottosuolo della chiesa medievale conserva però verosimilmente anche testimonianze di una fase di edilizia religiosa paleocristiana, come fanno sospettare i blocchi di granito sporgenti dal pavimento sui quali poggiano alcuni pilastri, a conferma della ininterrotta continuità del culto nel passaggio dal paganesimo al Cristianesimo. È proprio in questo ambito, il trascorrere dei tempi e delle religioni non è un caso che testimonino una fedele continuità di culto le due chiese tuttora principali della città, quella eminentemente urbana di San Paolo e quella prettamente cimiteriale di San Simplicio, a simboleggiare la giustapposizione ma anche la complementarietà della vita e della morte.

P. Meloni, *La Sardegna romana*, cit., pp. 293-302; R. D'Oriano, *Un santuario di Melqart - Ercole ad Olbia*, "L'Africa romana - X", Sassari 1994, pp. 948 ss.

Olbia paleocristiana

Pier Giorgio Spanu

Nonostante si abbia certezza dell'esistenza ad Olbia di una costituita comunità cristiana organizzata attorno al suo vescovo solo a partire da un periodo assai tardo, ossia la seconda metà del VI secolo, dalla città proviene una delle più antiche testimonianze archeologiche del Cristianesimo in Sardegna: un frammento di sarcofago in marmo greco decorato con scene tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento. Del sarcofago, nel quale dovevano trovarsi un assai complesso insieme di raffigurazioni, rimane un tratto di fascia in cui, con straordinaria capacità di sintesi, l'artigiano ha scolpito le scene del sacrificio di Isacco, con l'angelo che ferma la mano di Abramo ormai pronto a colpire il fanciullo inginocchiato, della Guarigione del paralitico, dove il miracolato ormai guarito porta sulle spalle il suo lettuccio, e di Daniele nella fossa dei leoni; di una fascia inferiore rimangono quattro teste virili appartenenti ad una o più scene di non facile identificazione.

58

Stilisticamente il sarcofago è stato posto ad età tetrarchica, alla fine del III o all'esordio del IV secolo, ed attribuito ad officine di Ostia o Porto. Sarebbe d'altra parte difficile pensare che la sua presenza ad Olbia sia da riferire ad un periodo che segue il primo editto di persecuzione contro i Cristiani promulgato da Diocleziano il 23 febbraio del 303: in un momento in cui il dichiararsi cristiano era estremamente pericoloso, un personaggio, certamente appartenente ad una classe agiata della città, non avrebbe corso rischi nel commissionare oltremare un manufatto con così evidenti simbolismi cristiani, né un mercante avrebbe fatto dello stesso oggetto di commercio.

Non sappiamo con certezza quando poté originarsi il culto tributato al martire Simplicio, già menzionato nel V secolo nel Martirologio Geronimiano; secondo la tradizione Simplicio subì il martirio durante la persecuzione dioclezianea, il 15 maggio del 304, e sepolto in una vasta area funeraria extraurbana. Oggi conosciamo la basilica di San Simplicio nelle sue forme romaniche, ma possiamo ragionevolmente pensare, in attesa di più accurate indagini archeologiche, che essa sia sorta nel medesimo sito della memoria paleocristiana e di una preesistente chiesa altomedievale. Non può escludersi che fosse legato a un primitivo santuario il cunicolo individuato dal Panedda negli anni '50 proprio in corrispondenza dell'altare della basilica romanica, dove tra l'altro diversi pilastri e colonne che dividono l'aula in navate sembrano poggiare su strutture preesistenti.

È opportuno ricordare che nell'area, come dimostra un deposito votivo recentemente scoperto, sorgeva un tempio dedicato alla dea Demetra, così come nella stessa Olbia una continuità di culto fin dall'età punica e romana è individuabile nella chiesa di San Paolo, che sorge, secondo recenti proposte, su un edificio templare dedicato ad Eracle. Forse fu proprio l'importanza del culto tributato a Simplicio a determinare la pratica della sepoltura *ad sanctos*, per cui i membri della comunità cristiana sceglievano di essere sepolti quanto più vicino alla tomba del martire; non a caso le epigrafi cristiane di Olbia, poche in verità e alcune delle quali andate perdute, sono state rinvenute tutte presso la basilica simpliciana. Tutte databili tra IV e V secolo, esse ricordano diversi fedeli, tra cui una *Valeria Nispeni* e un *Secundus*, a cui si aggiungono personaggi che nella comunità cristiana dovettero ricoprire ruoli particolari in rapporto alla loro condizione: una *Aurelia Florentia, famula Dei* e soprattutto una *Valeria vidua*, considerando il ruolo che le vedove dovettero avere nel Cristianesimo primitivo, ruolo che quasi le accomunava alle vergini consacrate; rimane dubbia invece l'interpretazione dell'iscrizione di un *defensor sanctae ecclesiae minister*. In rapporto al luogo di culto dedicato al martire Simplicio si pone il problema della denominazione della città altomedievale. L'ultimo testimone classico del poleonimo *Olbia* è infatti Claudiano nel suo *De Bello Gildonico*, che ricorda ancora nel 397 la cortina muraria litoranea che cingeva la città; dopo questo riferimento il nome Olbia scompare nelle fonti e al suo posto compare quello di *Fausiana*, certamente nel 594, nelle lettere di Gregorio Magno, nel VII secolo, nella compilazione geografica di Giorgio di Cipro, e ancora nel IX con Leone il Sapiente. La localizzazione di *Fausiana* ad Olbia risale alla letteratura erudita sarda, con Giovanni Francesco Fara che nel 1580 collega i due centri, certamente in relazione alla *passio Sancti Simplici*. La *passio*, di redazione tardiva compilata probabilmente in ambito monastico vittorino nel corso del XII secolo, celebra la figura di un *Simplicius episcopus* di *Fausina* in *Galuris*, che patì il martirio per mano del *praeses Barbarus*, come già accennato ai tempi di Diocleziano. Evidentemente una tradizione medievale aveva conservato la memoria dello stretto rapporto tra il martire Simplicio ed il centro vescovile di Fausiana, sino a trasformare un *presbyter* della comunità cristiana di Olbia nel primo vescovo della sede fausianense, sepolto nell'area cimiteriale a NO della città.

Negli ultimi anni del VI secolo, Gregorio Magno conosce un *locus* dove vi era la consuetudine antica di ordinare un vescovo. Non abbiamo certezza sulla costituzione della diocesi, che si estendeva presumibilmente nell'entroterra olbiese, corrispondente alla più tarda circoscrizione ecclesiastica civitatense; data l'assenza di un presule di Olbia al Concilio di Cartagine del 484, e la menzione della fine del secolo successivo, possiamo pensare la sede costituta nella prima metà del VI, come quella tharrense, presumibilmente in età vandalica.

L'ubicazione puntuale di *Fausiana*, per le ragioni anzidette, potrebbe dunque proporsi nell'area della chiesa di San Simplicio; in tal caso *Fausiana* sarebbe da intendersi come un nuovo centro sorto all'esterno della città antica, in un'area già avente connotazione cimiteriale. Il culto martiriale, e successivamente la sede diocesana, sarebbero stati fattori determinanti la nascita del nuovo polo insediativo, e perciò, a livello urbanistico, dobbiamo immaginare due poli in qualche modo contrapposti, quello della città romana, con un nucleo forse ristretto e con valenza prevalentemente politico-militare, e quello del nuovo centro religioso, con il santuario sede anche della chiesa cattedrale; il vescovo della *civitas* di *Fausiana* non a caso conserverà, nel basso medioevo, la precisa memoria dell'originaria dignità urbana nella titolatura *Civitatensis*.

P. G. Spanu, *La Sardegna bizantina*, cit., pp. 114-119; A. M. Corda, *Le iscrizioni cristiane*, cit., pp. 165-171.

Le aree rurali tra paganesimo e cristianesimo

Pier Giorgio Spanu

Una costituzione del 362, contenuta nel *codex Theodosianus* (VIII, 5, 16), ci documenta, anche per la *Sardinia*, la suddivisione dei *territoria* delle città in *pagi*, nei quali era stanziata la *rustica plebs*.

Come è noto il termine *paganus* con il significato di "individuo dedito a pratiche religiose idolatriche, proprie delle religioni tradizionali", in opposizione a *christianus* nasce, in ambito cristiano, proprio in funzione della persistenza delle pratiche idolatriche in ambiente rurale, nel momento in cui nelle città la religione cristiana, anche in virtù della legislazione teodosiana, ispirata alla persecuzione criminale dei seguaci delle religioni precristiane, diveniva la fede pressoché esclusiva della compagine sociale.

59

I dati a nostra disposizione sui culti nelle aree rurali della Sardegna antica da un lato attestano formidabili persistenze di forme religiose encoriche sino ad età tardo antica ed oltre, dall'altro registrano fenomeni cultuali di adstrato sia punici, sia romani, combinati sincretisticamente con la religiosità indigena, di matrice nuragica.

Per quanto concerne le prime deve citarsi innanzitutto il quadro di profondo paganesimo rurale sia nell'area della *Barbaria*, sia nell'entroterra di varie *civitates*, tra cui *Olbia* e *Carales*, documentato nelle *epistulae* sarde di Gregorio Magno. Se è vero che la critica storica non riconosce più nei *ligna et lapides* adorati dai *Barbaricini* i *menhirs* e i betili di tradizione prenuragica e nuragica, in quanto il riferimento a pietre sacre e a stele lignee è topico in Gregorio per designare un livello cultuale barbarico e idolatra, è anche vero che in concreto, nella Sardegna interna, i *sémata* pre- e protostorici dovettero continuare a godere di un culto ancora nel medioevo e nell'età moderna, come documentano anche le osservazioni demoantropologiche, registrate ad esempio ad Ortueri a proposito della pietra fitta detta "sa Frissa" (l'unta), connessa a pratiche propiziatorie da parte delle donne sterili.

Altro elemento conservativo delle forme religiose indigene si riscontra nei templi a pozzo e nelle fonti nuragiche, dove è documentato anche il culto sincretistico di divinità puniche e romane.

In particolare il pozzo sacro di Santu Iacci - S. Nicolò Gerréi, di origine nuragica, conosce in età punica e poi romana una fortuna cultuale extra-locale, che agevolò l'interpretazione del dio indigeno *Merre*, nelle divinità salutifere *Eshmun-Asklepios-Aesculapius*, attestate nella celebre iscrizione trilingue, latina, greca, punica, che costituisce l'*ex-voto* di Cleone, schiavo dei membri della *societas* delle saline di *Karales*, intorno al 150 a.C.

La stessa divinità *Aesculapius* era venerata in un santuario di Siurgus Donigala, presso il Riu Mulargia, dirimpetto al gigantesco nuraghe Orrubiu di Orroli.

Un culto di divinità femminile è largamente attestato in nuraghi, riadattati a luogo di culto in età punica e romana, e ancora in templi a pozzo: si tratta di piccoli santuari rurali alla divinità delle messi, forse intesa come Tanit dai Punici ed accostata sin-

cretisticamente a Demetra: dal nuraghe Lugherras - Paulilatino, al tempio a pozzo di Santa Cristina, fino al tempio di Matzanni-Vallermosa (sacello inedito in località S. Marco), al nuraghe Genna Maria - Villanovaforru, per citare solo alcuni dei moltissimi esempi.

Anche nel santuario di Sid - Sardus Pater ad Antas, sia il teonimo *Babai*, documentato nei testi punici e nell'iscrizione dell'epistilio del tempio nella ricostruzione dell'età di Caracalla, sia i doni votivi di carattere nuragico alludono ad un culto ad un dio primigenio nella vallata selvosa di Antas.

A questi culti tradizionali devono aggiungersi le divinità apportate dai Romani, in particolare gli dèi recati dall'elemento militare: dall'*Hercules* del cippo posto in *Biora* (Serri) dal collegio dei *Martenses*, alla sequenza di divinità (*Iuppiter, Iuno Regina, Minerva, Spes*) menzionate nella dedica posta *pro salute et victoria* dell'imperatore Massimino il Trace e del figlio a Martis, all'*Iuppiter Dolichenus* di Ossi, all'*Iuppiter* dell'altare rupestre di Bidonì e del *templum* di Lasplassas, alla *Diana* e *Silvanus* della dedica ufficiale del governatore a *Sorabile* (Fonni). In questo contesto la cristianizzazione dell'ambito rurale fu un fatto seriore e di limitata efficacia, tanto è vero che il pontefice Gregorio Magno dovette inviare il vescovo Felice e il monaco Ciriaco nella *Barbaria* sarda per realizzare, dopo la *pax* stipulata tra il ducato dei Barbaricini e la provincia bizantina della Sardegna, al tempo di Maurizio Tiberio, un programma di evangelizzazione.

Questo non significa che in precedenza non poterono penetrare elementi di Cristianesimo anche nelle zone interne e impervie dell'Isola: un segno di questo si potrebbe cogliere nel laterizio individuato ad Orune con l'acclamazione: *Eusebius vivas*, da riportarsi al più tardi al V secolo, o ancora nelle lucerne con simboli cristiani dal nuraghe Orrubiu di Orroli.

60

Edifici chiesastici sorsero comunque in ambito rurale, al di fuori dell'area barbaricina vera e propria, già in età vandalica: ne sono testimonianza la prima *ecclesia* di Santa Giulia a Padria, la romana *Gurulis Vetus*, o ancora la chiesa di S. Lucia di Assolo, presso *Vselis*.

Di rilievo infine le chiese battisteriali di Nurachi (*Ad Nuragas*) nella diocesi di *Tharros* e di San Giorgio -Decimoputzu, in quella di *Karales*. Ancora a quest'ultima diocesi si riconduce l'edificio chiesastico di probabile età vandalica di San Nicolò di Donori, recuperato attraverso un rilievo della fine dell'800 nell' Archivio Centrale dello Stato.

P. G. Spanu, *La Sardegna*, Aa.Vv. *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, a cura di Ph. Pergola, Città del Vaticano 1999, pp. 181-204.

I culti pagani a Padria

Fin da epoca nuragica Padria dovette rivestire un ruolo del tutto particolare – e non certo in ambito strettamente locale – per quel che riguarda i luoghi di culto. Purtroppo, è più quello che si intuisce che quello che si può delineare con certezza, considerati gli scarsi elementi attualmente in nostro possesso.

È il caso, ad esempio, della mai rinvenuta fonte sacra di Funtana Coperta o Sos Cunzados, da cui pare provenire uno dei documenti più singolari della bronzistica nuragica. Si tratta di una "insegna oplolatrica", ossia un'immagine di culto con armi, dedicata alla magia della caccia, attualmente conservata nel Museo G. A. Sanna di Sassari.

Il manufatto consiste in una placca quadrangolare con due porticine, terminante agli angoli superiori con due protomi di cervo; in basso è una serie di anelli ai quali sono appesi dei pendagli rettangolari. Al centro, in alto, è una guaina che sorregge un pugnale; in un'altra guaina, al centro in basso, è infilata la punta di una lunga spada votiva. All'estremità inferiore della spada, una terza guaina doveva assicurare il tutto ad un supporto. Dell'insegna facevano parte altre due spade.

Tale quadro è arricchito dalla presenza di due navicelle votive, l'una recuperata in superficie presso la località di S. Giuseppe e conservata nel Museo sassarese, l'altra, andata dispersa, ma segnalata presso il Museo di Cagliari.

Sempre alla stessa epoca risale un pozzo sacro in località Monte Su Furru, non lontano dall'omonimo nuraghe. Prive di riscontro sul terreno, ma ancora una volta affidate solo a vaghe notizie, sono le informazioni relative ad un pozzo sacro – e successivamente ad un impianto termale – nell'area di S. Saturnino, nota per le sue acque e famosa, tra l'altro, per la presenza dei resti di una chiesa medioevale. Non molto più consistenti sono gli elementi relativi ai monumenti di epoca storica per i quali la nostra unica fonte è lo Spano: "*Ma l'oggetto o monumento più prezioso è quello figurato che si è scoperto scavando [...] presso la Chiesa di S. Croce. Consiste in lastroni di terra cotta con diversi fregi del bel tempo, i quali in mezzo avevano una biga guidata da una Vittoria. Si vede chiaro che questo fregio stava nel timpano di qualche tempio dedicato alla Vittoria [...]. Nello stesso scavo si trovano molti tronchi di colonne rovesciate [...]. Insieme questi frammenti si è trovata una testa di donna diademata di belle forme ...*" ed ancora "*Molti bronzi sono stati scoperti nel perimetro di questa città appartenenti all'epoca romana. Tra questi un idoletto singolare [...] Ognuno vede che in questa complicata figura è rappresentato il dio* Mitra". Se fino a questo punto ci si è limitati a suggestioni che, se pur tali, lasciano comunque intuire un panorama articolato e complesso, di tutt'altra natura sono le informazioni che si hanno sul sito che, a ragione, ha reso famosa Padria: il deposito votivo di S. Giuseppe.

È ormai noto come una lunga serie di campagne di scavo abbia consentito il recupero di una quantità davvero straordinaria (alcune migliaia) di terrecotte relative ad un deposito votivo collocabile fra la fine del IV ed il II secolo a.C., riferibile ad un luogo di culto non ancora identificato.

Tali terrecotte sono eseguite a stampo da matrici, con ritocchi a stecca, ed in alcuni casi conservano tracce di colore. Sono state realizzate quasi sicuramente con argilla locale ed in gran parte sono caratterizzate da una cattiva cottura. Benché le caratteristiche tecniche facciano ipotizzare una produzione *in loco*, sicuramente importanti sono i modelli culturali, di chiara impronta ellenistica.

Fra queste terrecotte votive si individuano raffigurazioni maschili e femminili (teste, busti, figure panneggiate), particolari anatomici (mani, mani chiromantiche, piedi, dita, occhi, orecchie, utero, seno), animali (ovini, uccelli, felini, equini), vegetali (fichi, mele, melograni, fiori e foglie), elementi architettonici e raffigurazioni di divinità o di attributi divini (busto di Giano, clava di *Herakles*).

Se appare abbastanza evidente la natura salutifera del culto a cui il deposito si riferisce (si pensi alla presenza degli elementi anatomici raffiguranti le parti del corpo per le quali si chiedeva probabilmente la guarigione o che si dedicavano a guarigione avvenuta; oppure gli animali ad ai frutti chiara rappresentazione di offerte sacrificali), estremamente più ardua è l'identificazione della divinità a cui il santuario o il tempio era dedicato, in mancanza di elementi univoci.

Se ad Asclepio, infatti, - divinità salutare per eccellenza – porterebbe a pensare la presenza del gallo e del serpente, di una qualche suggestione parrebbe anche l'ipotesi di un culto dedicato a *Melqart – Herakles – Hercules*, in considerazione delle due clave rinvenute e chiaramente interpretabili come attributi del dio.

61

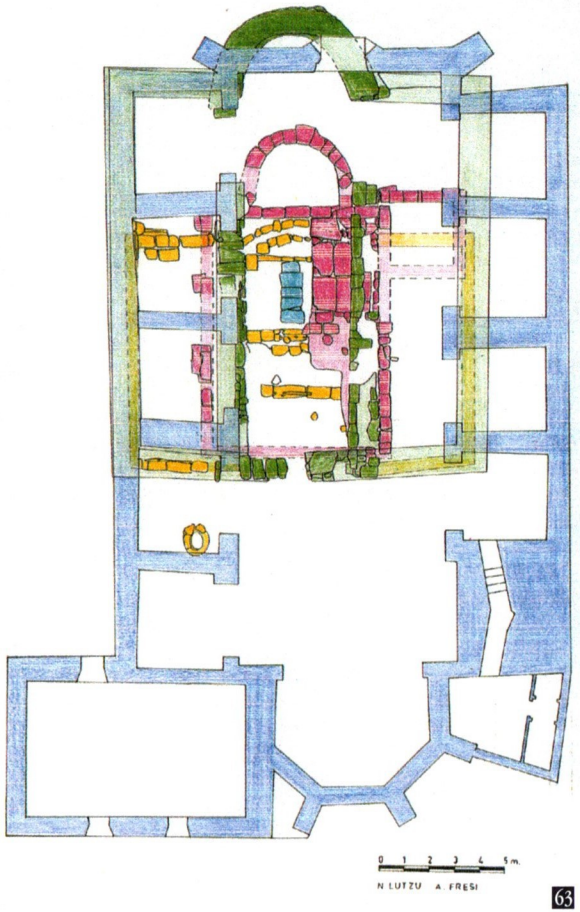
Francesca Galli

Padria (SS). Il complesso archeologico di Santa Giulia

La chiesa titolata alla santa martire *Iulia*, costituisce la parrocchiale di Padria, piccolo centro abitato del Logudoro, l'antica *Gurulis Vetus* (*Gourulìs Palaià* di Tolomeo III, 3, 7).
La chiesa di Santa Giulia, con la sua piazza ed il giardino adiacente, occupa alcune *insulae*, parti integranti dei quartieri abitativi della città romana che si sviluppava nelle aree immediatamente adiacenti al Colle di San Paolo, punto di convergenza delle arterie stradali urbane.
Questo settore della città, che fin da età tardo repubblicana aveva accolto abitazioni, a partire dalla fine del III-IV secolo d.C., muta destinazione funzionale, in risposta a nuove esigenze della comunità locale, dettate dalla diffusione del Cristianesimo anche nell'interno dell'Isola.
L'area in cui sorge la chiesa, infatti, da questo momento viene utilizzata a scopo funerario, con una attività che si concentra fra il IV ed il VII secolo d.C. La nuova area cimiteriale dell'insediamento padriese, pertanto, dai settori suburbani entra nel centro abitato, sovrapponendosi ad un preesistente contesto abitativo. In un ampio *excursus* cronologico, caratterizzata da una rilevante estensione nello spazio ed una densità di presenze sempre più rimarchevole, l'attività funeraria dell'area rimarrà in funzione senza cesure fino all'età post-medievale.

62

Nell'area cimiteriale, nella prima fase di utilizzo a scopo funerario, collocabile in età paleocristiana, in funzione di una tomba venerata (dedicata alla martire *Iulia* ?) viene realizzata una memoria, costituita semplicemente da uno spazio recintato, *sub divo* e forse solo parzialmente coperta in corrispondenza della tomba (in giallo nella planimetria).
Verosimilmente definita da un recinto con abside ad est, essa viene dotata di una pavimentazione in cocciopesto e di una serie di manufatti litici nonché di colonnine in conglomerato, funzionali ad una organizzazione dello spazio per il culto e la venerazione di una tomba a camera, posta in posizione centrale, rinvenuta inviolata, con copertura sigillata, ma priva di deposizione, custode nel tempo di un piccolo boccale con orlo trilobato, posato sul pulvino.
La tomba, pertanto, si colloca nello spazio cimiteriale in posizione preminente rispetto alle altre, monumentalizzata, volutamente inserita entro un sistema strutturale che la inquadra in posizione centrale e ne permette allo stesso tempo una razionale ed ordinata venerazione da parte dei fedeli.
Probabilmente è da attribuire a questo momento la prima titolatura dell'area di culto alla *Sancta Iulia*, martire africana, il cui culto dovette verosimilmente essere introdotto anche in Sardegna dai vescovi africani esiliati da Trasamondo. L'impronta profonda del nuovo impulso alla cristianità apportato dagli esuli è del resto ben percepibile anche a Cornus, nelle importanti ristrutturazioni dell'area basilicale.
In una fase collocabile fra il VI e l'VIII secolo la tomba venerata subisce interventi di ristrutturazione. È questo un periodo in cui risulta ancor più intensa l'attività funeraria, testimoniata anche da una serie di tombe privilegiate, deposte nello spazio immediatamente adiacente ad essa; alcune di queste tombe andranno ad obliterare parte degli elementi strutturali della memoria. Solo quelli in rapporto diretto con la tomba saranno risparmiati e mantenuti in funzione della sua venerazione. Le tombe, con deposizioni secondo il rito ad inumazione ed orientate prevalentemente ad est, sono riconducibili alle tipologie a cassone, alla cappuccina, a cupa, o a semplice fossa terragna, accompagnate da corredi funerari più o meno ricchi.
Contestualmente a questa fase bizantina verrà realizzato un edificio di culto, mononave con un braccio a sud, destinato probabilmente ad accogliere la fonte battesimale. L'abside è orientata ad est, ad ampliamento di quella della memoria, e lo sviluppo planimetrico, a pianta centrale, ha come asse centrale ancora la tomba a camera (in rosso nella planimetria). L'aula di culto è preceduta da un ampio spazio antistante l'ingresso, coperto e pavimentato in cocciopesto, probabilmente un quadriportico. La memoria e la tomba venerata risulteranno forse obliterate dalla nuova pavimentazione in grandi lastre litiche della piccola aula, ma sicuramente continueranno a rappresentare il baricentro dell'impianto, così come lo sarà per la nuova chiesa che verrà edificata in fase romanica. Il nuovo edificio di culto verrà realizzato rispettando lo stesso orientamento del precedente, ma secondo un progetto che prevedeva dimensioni e volume maggiori. Si sceglie una planimetria più articolata, a pianta longitudinale, probabilmente trinavata (in verde nella planimetria).
Viene data vita pertanto ad una struttura di rimarchevoli dimensioni, che fosse in grado di accogliere l'accresciuto numero di fedeli appartenenti alla comunità cristiana locale e alla popolazione sparsa nel territorio circostante all'abitato. In questo periodo la Santa Giulia di Padria svolge infatti funzione di pieve, polo di aggregazione di un ampio distretto rurale per la cura delle anime e lo svolgimento delle liturgie.
Senza soluzione di continuità, riutilizzando le rasature di questi preesistenti edifici quale sistema di fondazione, a partire dalla fine del 1400 verrà "riedificata" una nuova chiesa (in azzurro nella planimetria). Anche secondo l'ultimo progetto di intervento, pertanto, sarà ancora questo sito quello prescelto per la riedificazione di un nuovo ed ancora più monumentale impianto. Dopo un lungo periodo di tempo trascorso dalla prima attestazione di culto e venerazione cristiana nell'area e, volutamente, proprio in virtù di una sua attività mai spentasi, anche l'ultima redazione della chiesa insisterà nel medesimo settore, nonostante alcune radicali modifiche che dovranno essere applicate.
Il progetto di edificazione, infatti, dovrà tener conto del nuovo assetto urbanistico della villa e quindi dell'addizione messa in atto nel settore orientale del centro abitato. Finalizzato ad un inserimento armonico del nuovo edificio nel variato tessuto urbano, l'ingresso alla nuova chiesa verrà aperto nel versante orientale su una nuova piazza e l'abside ribaltata ad ovest.
La realizzazione di questo monumentale impianto in stile gotico aragonese fu promossa dalla famiglia dei De Ferrera, nuovi possidenti della villa di Padria e dal Vescovo Pietro De Sena, della Diocesi di Bosa, alla quale Padria appartiene in questo periodo. Nel 1520 l'edificio verrà consacrato ed aperto al culto.
Anche il nuovo edificio viene destinato a scopo funerario, acquisendo una nuova organizzazione dello spazio, all'interno e all'esterno. Tale funzione svolse il complesso di Santa Giulia fino al XIX secolo, quando il cimitero comunitario, in base alle nuove disposizioni, sarà di nuovo sito fuori del perimetro urbano.



63

Antonella Pandolfi

Rinvenimenti tardoantichi dal nuraghe Cuccurada di Mogoro (Oristano).

Il complesso megalitico "Cuccurada", ubicato nella Carta d'Italia dell'I.G.M. al Foglio n. 539, Sezione III - Mogoro, comprende i resti di un nuraghe complesso (Cuccurada B), di una struttura megalitica a pianta ellittica di tipo ciclopico (Cuccurada A), di una muraglia recintoria megalitica, individuabile a Sud Ovest della struttura nuragica, e di un probabile villaggio di cultura Monte Claro sul versante orientale del pianoro. L'indagine scientifica è stata condotta dal Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storico Artistiche dell'Università di Cagliari e dalla Soprintendenza Archeologica per le province di Cagliari e Oristano, con finanziamenti della Regione Sardegna, integrati da fondi del Comune di Mogoro e della Provincia di Oristano. Il complesso megalitico, che risale ad orizzonti culturali compresi tra il Bronzo medio e recente e il Bronzo finale, è stato oggetto di quattro cantieri archeologici. Le prime due campagne di scavo, svoltesi negli anni '94/95, e '96, sono state finalizzate a delimitare nei suoi contorni planimetrici il complesso monumentale ricoperto da fitta vegetazione e solo parzialmente evidente dal cumulo del materiale di crollo. Nel terzo cantiere, svoltosi negli anni '97/98, si sono definiti gli spazi interni del complesso megalitico e si è indagata l'area esterna al nuraghe polilobato, principalmente a Sud Est, nella zona antistante l'ingresso al cortile. Nella recente campagna di scavo, conclusa alla fine del '99, oltre al proseguo dell'indagine all'interno del monumento, si è portata a termine lo scavo scientifico nel corridoio d'ingresso al cortile, aperto nella cortina rettilinea Nord orientale, da dove proviene il deposito votivo di età cristiana presentato in questa sede il quale riveste grande interesse per la singolarità del rinvenimento e l'attestazione documentaria. **(E. A. · E. U.)**

Lo scavo del deposito

I reperti di età tardo antica che si presentano sono stati rinvenuti durante lo scavo all'interno del corridoio d'ingresso al cortile, in uno strato coperto da livello superficiale di terreno vegetale, con poco materiale osseo. Lo strato, caratterizzato da numerosissime ossa animali, soprattutto crani e mandibole di ovini e caprini, ma anche in minor misura di bovini, conteneva alcuni spilloni crinali in osso, un cucchiaio in argento, varie lucerne fittili integre e frammentarie, alcune monetine, frammenti di vetro, reperti tutti databili intorno al V-VI sec. d.C. Lo strato è interpretabile come ciò che resta di un deposito votivo di età tardo-romana. La messa in luce del crollo del soffitto del vano d'ingresso sembra dimostrare l'ipotesi secondo la quale le offerte dovevano essere gettate dall'alto attraverso l'apertura creatasi con il crollo di tale soffitto, nel sottostante vano che costituiva quindi una sorta di pozzo, utilizzato come stipe votiva, con le due luci dell'ingresso, quella esterna e quella interna, ormai obliterate dai crolli. Ad una quota inferiore è stato asportato uno strato con poco materiale archeologico (probabilmente di infiltrazione dall'alto), interpretabile come fase di abbandono, uno strato di crollo, conseguente all'abbandono del monumento da parte della popolazione nuragica ed uno strato inferiore, a contatto con la roccia, costituito da terreno bruno rossastro di media compattezza ricco di pietrisco e ciottolame di piccole dimensioni, misto a pochi reperti fittili e litici di età nuragica (Bronzo finale), relativo alla frequentazione preistorica dell'ambiente. **(R.C.)**

Il deposito votivo

Della ricca documentazione archeologica proveniente dal deposito votivo si presentano sette lucerne con serbatoio oblungo, becco a canale allungato e ansa verticale, di produzione africana (*Atlante*, forma VIII) ed alcuni spilloni crinali. Numerosi e vari sono i motivi decorati stampati a matrice sul disco delle lucerne fittili: il leone, il pesce, il fiore con otto petali e, peculiarmente distintivo della simbologia cristiana, il *chrismon*. Più specificatamente ad ambito cultuale giudaico si riferiscono le raffigurazione della *menorah*. Alla sfera del sacro afferiscono anche alcuni spilloni crinali in osso, uno dei quali con capocchia configurata a protome umana ed un cucchiaio in argento. Le lucerne sono databili al V-VI sec. d.C., mentre gli spilloni e il cucchiaio, riportabili a modelli precedenti, potrebbero essere stati in uso nel periodo del contesto in esame. **(G.R.)**

Enrico Atzeni · Riccardo Cicilloni
Giuseppina Ragucci · Emerenziana Usai

Nuove testimonianze di presenze cristiane nel Sarcidano e nella Barbagia di Seulo

Da qualche anno a questa parte, la necessità di effettuare dei saggi di scavo nel corso dei lavori di restauro di alcune chiese in Comuni del Sarcidano e della Barbagia di Seulo, ha consentito di allargare notevolmente le scarse conoscenze sulla presenza cristiana delle origini in questa regione della Sardegna.

Nel Comune di Orroli, quasi alla periferia del rione più antico del paese, nei pressi del nuraghe omonimo interamente inglobato nel tessuto urbano, nel corso dei lavori di restauro, è stato interamente smantellato il pavimento dell'antica Chiesa di S. Nicola, che attualmente presenta una pianta a tre navate, col portone centrale in stile aragonese, preceduto da un piccolo protiro a tre arcate. Lo scavo in estensione, effettuato in tutta la superficie occupata dall'edificio di culto, ha consentito di documentare la continuità di frequentazione umana del sito ininterrottamente dall'Età Nuragica ai nostri giorni.

Nel presbiterio, cui si accede con una gradinata realizzata con pilastri monolitici di arenaria, di riutilizzo da un più antico edificio, lo scavo ha evidenziato che questo ambiente fu costruito come corpo a sé stante. Dalla retrostante gradinata, negli interstizi della posa in opera dei gradini, provengono due monete protovandaliche, mentre nel vano, in cui sono presenti i resti di una capanna nuragica, sono venuti alla luce frammenti di una patera che presenta nella parte centrale un cristogramma. Il complesso della struttura fa pensare ad un edificio di culto cristiano di piccole dimensioni.

Nel corso dei lavori restauro della chiesa di San Valentino di Sadali è stato effettuato uno scavo in estensione nell'area del presbiterio, l'unica che si presentava non ancora sconvolta dagli scavi per il rifacimento del pavimento. Tutta la superficie del presbiterio è risultata essere occupata dai resti di una fornace a camere multiple, di età romana-imperiale. Una delle camere di combustione risulta tagliata trasversalmente dalla parete di fondo del presbiterio.

La prosecuzione dell'indagine all'esterno ha permesso che le restanti parti della fornace sono conservate solo al livello di base. Quest'ultima indagine ha consentito di acquisire un importante dato storico: all'interno della chiesa i resti della fornace, edificata con materiali e malte particolarmente deperibili si sono conservati per notevole elevato. Da ciò si deduce che la costruzione della chiesa, più verosimilmente della parte presbiteriale, sia avvenuta subito dopo la cessazione dell'attività produttiva, proteggendo quindi le strutture dall'inevitabile e rapido degrado che avrebbero subito se fossero rimaste esposte alle intemperie, come si è verificato per quella parte messa in luce all'esterno.

Gli elementi di cultura materiale restituiti dalla ricerca (materiali ceramici, monete protovandaliche) nei livelli che segnano la fine dell'attività della fornace consentono di inquadrare questo momento intorno alla metà del V sec. d.C. In accordo quindi con questi dati cronologici, si può far risalire la costruzione del primo impianto chiesastico ad un momento successivo, inquadrabile forse alla fine del VI, all'atto della evangelizzazione delle montagne sarde.

Sempre in territorio del Comune di Sadali, nel corso di lavori di restauro della chiesetta campestre dedicata a S. Maria d'Itria, situata nei pressi della S.S. 198, si è proceduto ad effettuare un saggio di scavo nell'area posteriore esterna. La chiesa presenta una pianta costituita da una piccola navata dalla copertura a doppio spiovente a cui, in una seconda fase, è stata aggiunta sul lato destro una navatella laterale.

È così venuta alla luce una piccola abside pertinente ad un precedente impianto ecclesiale, le cui restanti parti della muratura sono state totalmente smantellate, forse per riutilizzare il materiale lapideo nella costruzione della chiesa più recente.

Dal livello del pavimento più antico gli unici elementi significativi sono dati dalla presenza di due monetine protovandaliche, mentre dal terriccio immediatamente soprastante il più recente strato carbonioso provengono due piccoli bronzi, forse di zecca sarda, del periodo della dominazione aragonese.

Anche la Chiesa di S. Maria d'Itria potrebbe risalire al VI sec., all'epoca della prima cristianizzazione della *Barbaria*. Nel territorio circostante sono presenti altre chiese, la cui intitolazione a Santi del menologio bizantino potrebbe essere indice di grande antichità.

Resta comunque lo straordinario interesse che suscitano le tre chiese descritte, presenti nel territorio del Sarcidano e della Barbagia di Seulo, le quali, malgrado rimaneggiamenti e rifacimenti posteriori, hanno restituito elementi architettonici e culturali che consentono di inquadrarle cronologicamente agli albori della presenza cristiana nell'Isola e costituiscono un modello per un'indagine da effettuare anche in territori circostanti omogenei, al fine di conoscere meglio l'orizzonte di diffusione del Cristianesimo in una delle regioni più interne ad impervie della Sardegna.

Mario Sanges

La magia in Sardinia et Corsica

Annarita Agus

«Vi sono . . . poche attività umane nella storia per le quali si possa tracciare più chiaramente e sicuramente che per la magia una tradizione ininterrotta dall'antichità più remota fino ai nostri giorni». Queste parole costituiscono l'epilogo de «La sopravvivenza delle arti magiche» di A. A. Barb in cui l'autore individua i termini del rapporto problematico e il più delle volte conflittuale tra le istituzioni pubbliche romane e il poliedrico mondo dei maghi e della magia.

La magia, intesa come la disciplina che attraverso determinate pratiche assicurerebbe all'individuo il potere di interferire sulla realtà in virtù di un rapporto simpatetico, si distingue tradizionalmente in «bianca» (arti divinatorie; attività apotropaiche, tecniche di guarigione) e «nera» (caratteristica dei malefici o venefici, ossia i negromanti le cui attività erano destinate a danneggiare uomini, animali e cose).

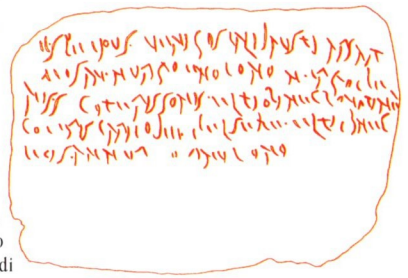
Fin dalla più antica legislazione romana è testimoniata la repressione di tutte le attività magiche. Tale azione legislatrice trova la sua sistematizzazione con Silla nella *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* che costituirà il testo di riferimento per la successiva produzione legislativa, in merito al problema, di età imperiale.

65

Distinta dall'attività magica era l'interpretazione del volere degli dèi, affidata ai collegi sacerdotali istituzionali, presenti sia nella città di Roma, sia nei centri provinciali.

Anche la *provincia Sardinia et Corsica* documenta la presenza di tali sacerdoti: a *Karales* (*ILSard* I, 55) è attestato un *L. Bennius L. f(ilius), Quir(ina tribu), Felix Minicianus*, appartenente a famiglia dell'ordine senatorio, che a Roma fu *XVvir sacris faciundis*, ossia membro del collegio dei sacerdoti interpreti dei Libri Sibillini, consultati in occasione delle più gravi evenienze; ancora a *Karales* svolse le funzioni di *aruspex* municipale, il sacerdote che divinava il futuro attraverso l'osservazione del fegato degli animali sacrificati, un anonimo noto da un'iscrizione (*CIL* X 7607); ugualmente a *Karales* e a *Turris Libisonis* sono documentati gli *augures*, sacerdoti che scrutavano il volere delle divinità attraverso l'analisi di diverse specie di segni (*ex coelo, ex avibus, ex tripudiis, ex quadrupedibus, ex diris*). Infine sono note pratiche oniromantiche e oracolari: l'ammonizione divina *ex viso* (attraverso una visione - *CIL* X 7558) a *Karales*, la liberazione da *visiones*, evidentemente maligne, assicurata da un eroe in Sardegna agli *incubatores* (dormienti) presso il suo tempio (Tertulliano, *De Anima*, 49, 2), il responso di un *deus maximus ex sorte* (mediante l'estrazione di una *sors*, ossia di una tessera inscritta, da Nora (*ELSard* B 19); la consacrazione di una dedica a tutti gli dèi e a tutte le dee, secondo

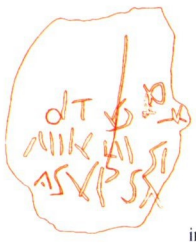
l'interpretazione dell'oracolo di Apollo di Claro, in Asia Minore, sempre a Nora (*ILSard* I, 42).



66

Oltre alla presenza delle figure sacerdotali istituzionali, Sardegna e Corsica rivelano testimonianze di pratiche che si ricollegano alle due forme di magia: la «bianca» e la «nera». Per quanto riguarda quest'ultima si hanno quattro *tabellae defixionis* plumbee, ossia laminette trapassate da chiodi - *defixio* - al fine di arrecare danno a qualcuno. Il nome della vittima del sortilegio veniva scritto nella laminetta e il negromante, per assicurare efficacia all'operazione, in una notte di novilunio seppelliva la *defixio* in una tomba.

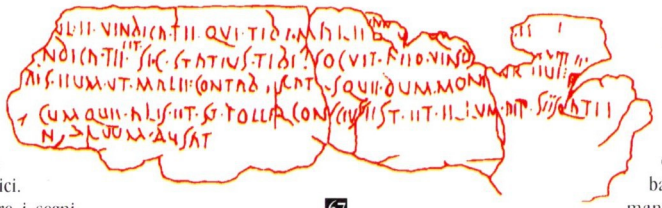
Due di queste tabelle provengono da Orosei (NU), il cui testo è pressoché intraducibile per la presenza di termini probabilmente paleosardi, ma si intuisce la maledizione in quel *ite bulsu, ite ultibi*. Un'altra laminetta sarda, scoperta a Nulvi (SS), contiene un evidente augurio di morte nei confronti di un *Urvanus* (*Urbanus*). Infine il testo di una *defixio* corsa del I sec. d.C., proveniente dalla tomba XII di I Ponti a Mariana, costituisce un esempio chiaro di questa pratica stregonesca: «[---]ulo vendicati. Chi ti farà del male, chi [---] vendicati e se Gaio Stazio ti ha danneggiato, vendicati su di lui, puniscilo perché vada in rovina, finché morirà [---] e insieme a lui anche gli altri e se Pollione è complice, punisci anche lui e conducilo a morte» (*AE* 1982, 448).



Contro il male di qualunque provenienza agiva, invece, la magia «bianca». Di essa sono testimonianza diretta le cosidette «gemme gnostiche» e gli amuleti. Per «gemma gnostica» si intende una gemma intagliata, di diaspro o corniola preferibilmente, recante in genere lettere magiche che formano la parola ABRAXAS e corrispondenti al numero 365 (i giorni dell'anno), e iscrizioni con appellativi ebraici di Dio (Iao, Sabaoth) o altri termini semitici. Le gemme riflettono una *gnosis* (conoscenza) magica nutrita di influenze della Cabala ebraica.

In Sardegna abbiamo un talismano in bronzo con cifre [romane o greche?] su un lato e croci con le scritte Tirtel, Asboga, Eloim, Sabaoth, Boni, sull'altro. Da *Tharros* proviene un talismano simile con disco solare, cifre e l'iscrizione Tsere Abraham e una gemma con Arpocrate e l'iscrizione greca retrograda Iao, già nell'Antiquarium Arborense di Oristano; da Terralba (OR) una gemma magica in diaspro verde con tre scarabei sovrapposti e un'Iside mummiforme, dal Sinis di Cabras un amuleto magico in bronzo con l'occhio malefico trafitto da lance, due croci, due stelle, due pantere ritte ed altri elementi simbolici, di età bizantina.

Dall'interno si segnalano due talismani gnostici con croce e stella da Atzara (NU) e una corniola con lettere greche disposte su sei linee, racchiuse da un serpente che si morde la coda, proveniente da Nulvi.



67

Le fonti letterarie, a partire da Tito Livio, ci rappresentano una Sardegna «magica» collocando in essa *prodigia* e malefici.
Livio, nel descrivere i segni infausti che precedevano lo scontro tra Annibale e i Romani al Trasimeno nel 217 a.C., alla Sardegna attribuisce: l'arsione improvvisa del bastone impugnato da un cavaliere di ronda lungo le mura di una città (*Karales* ?); fuochi spontanei in riva al mare; due scudi grondanti sangue; soldati colpiti dal fulmine; il disco solare rimpicciolito.
Successivamente Solino, Prisciano e Isidoro fanno riferimento alla presenza nell'isola di fonti d'acqua calda, dotate di particolari virtù, quale quella di accecare coloro che giuravano mendacemente. Altra importante testimonianza è quella offerta da Solino relativa alle *bitiae*, donne sarde con due pupille che, irate, con lo sguardo recavano morte.
La più fosca descrizione di un negromante che operava in Sardegna è quella di Ammiano Marcellino per il 369/370 circa. Lo storico riferisce di un *praeses* della *Sardinia*, *Maximinus*, discendente dai Carpi che Diocleziano dalle antiche sedi aveva trasferito in Pannonia. Il padre di *Maximinus* «assai esperto nell'interpretazione del volo degli uccelli e del loro canto» gli aveva predetto che sarebbe perito sotto la spada del carnefice.
Il vaticinio paterno aveva suggerito prudenza a *Maximinus*, accresciutasi in occasione del suo governo in *Sardinia* dall'essere entrato in familiarità con uno stregone sardo: «aveva incontrato un Sardo, da lui, a quanto si diceva, ucciso poi con inganni, espertissimo nell'evocare anime dannate (*animulae noxiae*) e nel trarre presagi dagli spiriti (*praesagia sollicitare larvarum*); finché quello sopravvisse, fu mite e abbastanza affabile temendo di essere tradito».
L'attività dei *malefici* in *Sardinia* proseguì in età vandalica, allorquando probabilmente un negromante di *Tharros* fu oggetto di una controversia giurisdizionale tra il vescovo tarrense Giovanni e il magistrato giusdicente della città. Giovanni si rivolse allora a San Fulgenzio, vescovo di Ruspe, esiliato in Sardegna al principio del VI secolo, e ottenne in risposta lo scritto *de malefico quodam iudici non tradendo*, purtroppo non pervenutoci.
Il Cristianesimo, se moderò l'attività di *malefici* e *mathematici* (astrologi), non riuscì a sradicare del tutto le pratiche magiche. Esse ci sono testimoniate da san Gregorio Magno in due lettere indirizzate al vescovo di *Karales*, *Ianuarius*. Nella prima, del maggio 594, si danno disposizioni sul *clericus Paulus* della chiesa caralitana, scoperto a compiere riti magici e fuggito in Africa. Nella seconda, del luglio 599, si esorta il vescovo a «rivolgere l'attenzione pastorale contro i cultori degli idoli, dell' aruspicina e dei sortilegi». I documenti medievali e postmedievali confermeranno la persistenza delle attività magiche severamente proibite dalla Chiesa.

A. A. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche*, Aa.Vv. , *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (a cura di A. Momigliano), Torino 1975, pp. 111-137; V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, 'infames' e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998, pp. 258-286; A. Mastino, *La Sardegna nell'età di Lucifero e di Eusebio*, Aa.Vv. , *Eusebio da Cagliari, alle sorgenti di Oropa*. Atti del Convegno Nazionale (Biella-Oropa 21-22 settembre 1996), Biella 1999, pp. 93-94.

Il Cristianesimo in Corsica

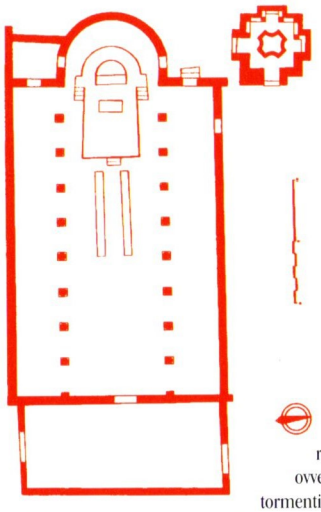
Raimondo Zucca

Le Isole di Sardegna e Corsica sono accomunate da una tardiva documentazione relativa ai primi nuclei cristiani.
Tuttavia se la Sardegna, a prescindere dalle testimonianze di deportati cristiani alla fine del II e dai primi decenni del III secolo, conosce lo sviluppo di comunità cristiane in fase precostantiniana, rese illustri dai martiri locali di *Karales*, *Nora*, *Forum Traiani*, *Turris Libisonis* e *Olbia*, la *Corsica* non ha offerto finora documenti storici relativi al Cristianesimo in età anteriore la Pace della Chiesa .

Sancta Iulia

L'unico riferimento alla Corsica nel *Martyrologium Hyeronimianum* è relativo a una *Iulia* segnata il 22 maggio:
E *In Corseca insula natale Iuliae*
B *In Corsica insula passio sanctae Iuliae*.
Di questa *Iulia* possediamo una passione composta, probabilmente, nel Monastero dell'Isola Gorgona anteriormente al 756-774. Secondo la *passio Iulia* è una cristiana di *Karthago* ridotta in schiavitù al momento in cui la città venne conquistata da nemici non menzionati. Venuta in possesso del mercante *Eusebius*, *civis Syriae Palestinae*, *Iulia* fu condotta in un viaggio commerciale lungo la rotta verso la *Gallia*. Tuttavia giunti in prossimità del *Caput Corsicae Eusebius*, avendo visto che i pagani immolavano un toro sulla spiaggia, approdò a quella costa, portando con sé i suoi compagni per partecipare al sacrificio. *Iulia*, restata in preghiera nella nave, venne allora denunziata come cristiana ad un *Felix Saxo*, il *maior* della turba dei sacrificanti. *Felix* propose ad *Eusebius*

68



69

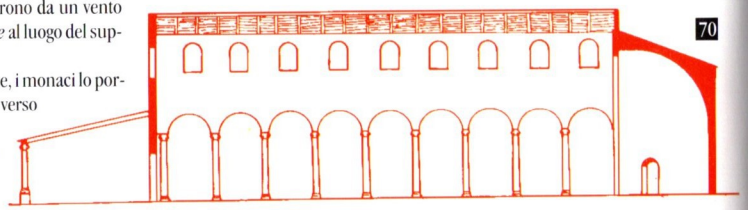
di cedergli la cristiana *Iulia*, in cambio di quattro schiave, o del prezzo pagato per poterla costringere ai culti pagani. Avendo *Eusebius* apposto un rifiuto *Felix* lo fece ubriacare fino a farlo cadere addormentato, quindi ordinò ai suoi seguaci di trasportare *Iulia* dinanzi a lui. La cristiana fu posta davanti all'alternativa di sacrificare agli dèi e riacquistare la libertà ovvero di perire tra atroci tormenti. Avendo *Iulia* rifiutato risolutamente il sacrificio pagano, *Felix*, dopo aver impiegato vari strumenti di tortura, ordinò che essa fosse appesa in *patibulo crucis*. Allorquando la fanciulla emise l'ultimo respiro una colomba volò via dalla sua bocca.

Il martirio di *Iulia* fu annunziato dagli angeli ai monaci dell'*insula Margarita*, che armata una nave furono da un vento favorevole condotti al *Caput Corsicae* al luogo del supplizio.

Distaccato il corpo di *Iulia* dalla croce, i monaci lo portarono sulla nave e fecero vela verso l'*insula Gorgonensis*, dove giunsero rapidamente ad onta del vento contrario. Deposto a terra il corpo di *Iulia* scoprirono insieme ad esso la *passio* scritta dalle mani degli angeli testimoni del martirio e con grande gaudio tumularono le spoglie della martire in un monumento. Il Delehaye, inizialmente, ritenne questa *Iulia* una martire corsa, che avrebbe sofferto il supplizio all'epoca delle persecuzioni diocleziane. Successivamente è prevalsa l'identificazione di questa *Iulia* con la *Iulia* di *Karthago*, martire sotto Decio, o con qualche altra *Iulia* africana.

La *passio* celerebbe, pertanto, la memoria del trasferimento di reliquie dall'Africa in Corsica, recate eventualmente dai vescovi africani esiliati in *insula Corsica*.

I luoghi di culto di S. Giulia in Corsica non hanno finora rivelato testimonianze di età paleocristiana.



70

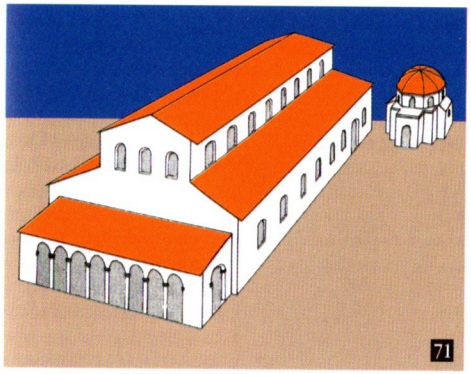
Sancta Devota

La passione di Santa Devota parrebbe nella redazione in cui è giunta non anteriore all'XI secolo.

Secondo la narrazione agiografica *Devota* (o *Deivota*) era una fanciulla cristiana vissuta *in insula quae vocatur Corsica* al tempo di Diocleziano e Massimiano.

Saputo che il *praeses* Barbarus era in procinto di raggiungere l'Isola per attuare la persecuzione dei cristiani, Devota si ritirò nell'abitazione di un Senatore, chiamato *Euticius*, dove visse in preghiera e digiuno.

Non molto tempo dopo il *praeses Barbarus* giunse in Corsica al



71

comando di una flotta.

Convennero allora nel luogo dove era il *praeses* i *primates* della Corsica e tra essi lo stesso senatore *Euticius* e sacrificarono vittime agli dèi e offrirono l'incenso.

Nel corso del banchetto che seguì ai riti, il *praeses Barbarus* trattò del programma di persecuzione dei Cristiani. In quel mentre i suoi *satellites* gli comunicarono che nella dimora di *Euticius* si trovava una fanciulla cristiana che irrideva il culto degli dèi.

Il *praeses* pretese allora da *Euticius* la consegna della ragazza ma il senatore vi si oppose risolutamente.

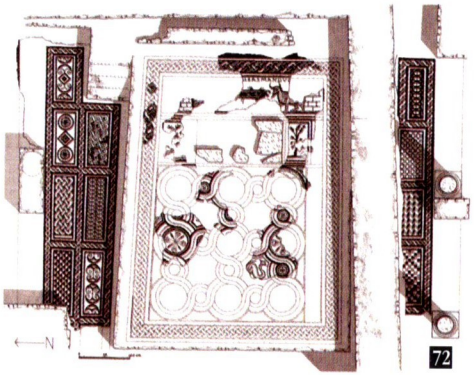
Essendo *Euticius* un personaggio onorabile, *Barbarus* non osò strappargli pubblicamente la fanciulla cristiana, così che lo fece uccidere occultamente con un veleno e si fece condurre davanti a sé *Devota*. Il *praeses* ordinò alla fanciulla di sacrificare agli déi, ma questa si rifiutò. Allora *Barbarus* stabilì che le venisse spaccata la bocca con un sasso, quindi, legate mani e piedi, che fosse trascinata lungo un tragitto cosparso di pietre acuminate e, finalmente, che venisse sospesa all'*eculeum*. La fanciulla dopo aver pregato per sé e per *Euticius* rese lo spirito in forma di colomba.

Barbarus ordinò allora che il corpo della martire venisse cremato.

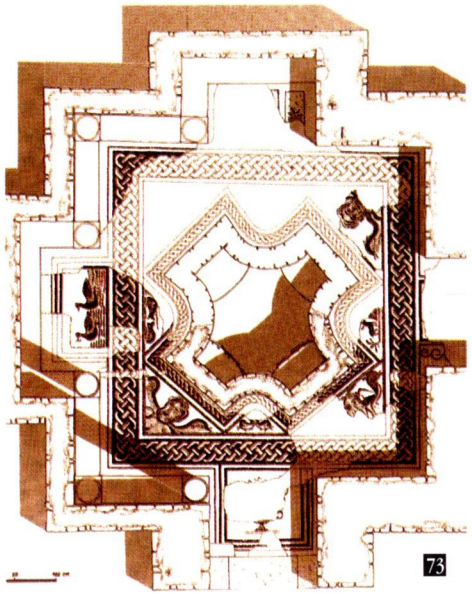
Avvertiti da una visione del martirio di *Devota Benenatus presbyter Sabaudus* e *Apollinarius diaconus*, che si nascondevano a causa delle persecuzioni in grotte e caverne, ritrovarono il corpo della martire e, con l'ausilio del *nauclerus Gratianus*, lo sistemarono nella loro nave e si diressero in Africa.

Il vento d'Ostro impedì quella navigazione sospingendo l'imbarcazione verso settentrione, fino a che non finì in secca su un litorale con la sentina colma d'acqua. Il *nauclerus Gratianus* oppresso dal sonno cedette il timone al *presbyter Benenatus* e mentre dormiva ebbe una visione: *Devota* con una colomba avrebbe indicato la direzione da seguire.

La colomba, sorta dalla bocca della martire, si diresse verso Monaco, sulla costa provenzale, fermandosi presso una chiesa intitolate a San Giorgio dove il corpo di Devota fu deposto sei giorni prima delle calende di Febbraio (27 gennaio).



72

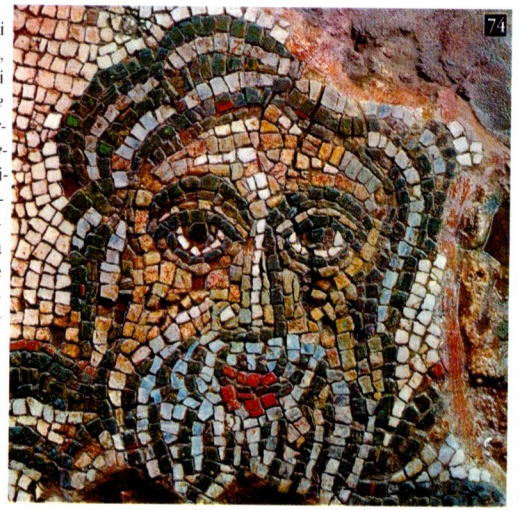

73

La *passio* non offre elementi relativi alla localizzazione del martirio della santa che, al lume del ruolo svolto dal *praeses Barbarus* nel processo e nella condanna capitale, dovremmo immaginare ad Aleria, sede ordinaria del governatore della Corsica. Tuttavia una tradizione corsa, richiamata dal Lanzoni, connette *Devota* con *Mariana*, nei cui pressi è attestata una grotta di S. Devota.
Aldilà della questione topografica dell'impianto del culto di S. Devota deve essere rilevata la stringente correlazione tra la *passio* di *Iulia* e quella di *Devota*: entrambe le sante vengono martirizzate dopo l'eliminazione di un loro protettore pagano (*Eusebius* per *Iulia*, *Euticius* per *Devota*) e una colomba in entrambe le passioni si libera in aria dalla bocca della martire a indicare l'ascesa in cielo dell'anima .
Benché appaia troppo radicale l'ipotesi di identificazione delle due martiri (si tratterebbe di una *Iulia* (*virgo Deo*) *devota*) è indubbio che l'agiografo utilizzò i medesimi elementi topici per le due *passiones*, pur utilizzando i tenui dati storici che la tradizione aveva tramandato. Il più significativo di essi è il *praeses Barbarus*, la cui storicità è ammessa dalla maggior parte degli studiosi .
Lo stesso *praeses* è documentato nelle *passiones* dei martiri *Gavinus*, *Protus et Ianvarius* di *Turris Libisonis*, *Simplicius* di *Fausiana*, e *Saturnus* di *Karales* .
L'eccezionalità dell'unione del governo delle due *provinciae* di *Sardinia* e di *Corsica* sotto un medesimo *praeses* testimoniata dalle varie *passiones* parrebbe un elemento probatorio della storicità dell'amministrazione provinciale esercitata da *Barbarus* .

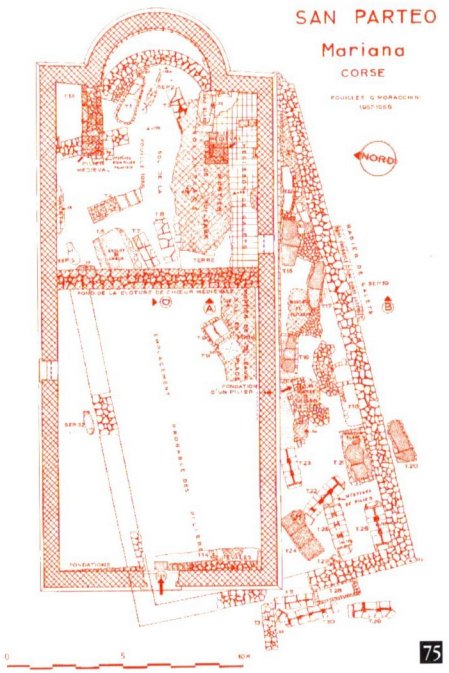
Sancti Parteus et Partinopeus et Paragorius et Restituta

Il *Codex Vaticanus* 6933 della fine del secolo XII, accoglie due versioni, una breve, l'altra prolissa, della *Passio SS. Sancti Partei et Partinopei et Paragorii et Restitutae*. La versione breve narra che durante il regno degli imperatori *Macrinus et Alexandrinus* la *Beata Restituta* con i suoi *socii Domnicus, Veranus, Parteus, Partinopeus* e *Paragorius* sarebbe giunta dalla *Lybia in Insulam Corsicae in loco qui dicitur Calvi* per sfuggire alla persecuzione dei pagani. A Calvi avrebbero trovato rifugio nella *Basilica Sancti Salvatoris et beatae genitricis Dei Mariae atque beatissimi Iohannis Baptistae,* consacrata dal *beatissimus Apianus, praesul* e dal suo *socius Vindemialis.*
Il *preases Pirrus,* inviato nell'Isola per punire i cristani, avrebbe condannato alla pena capitale *Restituta* e i suoi *socii Domnicus* e

Veranus. Le teste dei tre martiri sarebbero state, allora, recate da *Parteus, Partinopeus* e *Paragorius ad praetestinatum locum qui vocatur Marana*. I corpi, invece, sarebbero stati trasferiti dai cristiani di Ulmia nella loro città e deposti "*sarcophago novo*".
La versione lunga della *passio S. Restitutae* tace del tutto sui *sociii* di *Restituta* dilungandosi esclusivamente sul processo e sul martirio della Santa.
Il *praeses Pirrus*, al tempo di *Macrinus et Alexandrinus*, sarebbe stato mandato dagli imperatori *in insulam quae vocatur Sardinea atque in Corsicam*. Gli *apparitores* del *praeses* denunziarono a *Pirrus* la cristiana *Restituta*, che venne condotta *in loco in quo erat secretarium suum*. Invitata all'abiura, *Restituta* resistette al *praeses*, che ordinò di frustarla e di torturarla *pectinis ferreis*.
La Santa invocò, allora, la punizione divina sul *praeses* e immediatamente *terrae motus factus est magnus.* Il *praeses* ordinò di tradurre *Restituta* nel *carcer* mentre lui fuggì nel proprio *palatium*. Il giorno dopo *Restituta* venne condotta *ad sacrificandum idolis* e *Pirrus* le impose di sacrificare *magno deo Iovi*. Avendo ancora una volta rifiutato la Santa fu sospesa e la sua carne dilaniata dal pettine in ferro, ma in luogo del sangue dalle ferite stillava latte, sicché i *milites* di guardia diedero gloria a Dio. Il *praeses* ordinò a quel punto di chiudere *Restituta* in una fornace ardente, ma il fuoco si spense; la fece poi abbandonare in mezzo al mare, ma la Santa sedette *super undas*. Infine *Pirrus,* dopo un ultimo interrogatorio, condanno *Restituta* alla decapitazione. La condanna fu eseguita dodici giorni prima delle calende di giugno, *in loco qui dicitur Calvi*.
La testa di *Restituta* fu avvolta in un *fasciolum*, e alla Santa fu data sepoltura da parte dei cristiani. L'autore della *passio* ha unificato due narrazioni riferentisi la prima ai *socii* di *Restituta*, l'altra alla stessa Santa.


74

L'ambientazione cronologica in età severiana non risulta credibile, così come è incerta la storicità di *Pirrus*, che fu eventualmente *praeses* della *Sardinia* e della *Corsica*, in età tetrarchica. Le puntualizzazioni topografiche della passione di S. Restituta costituscono l'elemento di maggiore rilievo del documento: la narrazione della consacrazione della *basilica* di Calvi, inverosimilmente riportata in età severiana, ad opera del vescovo *Ap(p)ianus* e di *Vindemialis*, va collegata allo sviluppo del culto di *Appianus* attestato a *Sagona* entro il VI secolo. Il *locus Marana*, evocato a proposito della *depositio* dei *capita* di *Restituta, Domnicus* e *Veranus*, va identificato con certezza con *Mariana*.
Più complessa è la tradizione del *sarcophagus novus* di Ulmia, che avrebbe accolto i corpi degli stessi santi. In definitiva le due *passiones* si riferirebbero alla traslazione di reliquie, forse connessa all'esilio dei vescovi africani in *Corsica* in età vandalica.



75

Le sedi episcopali

L'organizzazione ecclesiastica della *Corsica* è documentata esplicitamente a partire dallo scorcio del VI secolo, nelle lettere di Gregorio Magno. Non costituisce infatti una testimonianza sicura dell'esistenza di sedi episcopali in *Corsica* nel IV secolo la enumerazione della *Corsica* tra le *provinciae, ex universa Italia*, i cui episcopi sostennero Atanasio d'Alessandria, poiché l'elenco è, evidentemente, calcato su quello delle *provinciae*.

È plausibile che in età vandalica l'organizzazione degli episcopati corsi fosse compiuta.

Lo Pseudo Gennadio di Marsiglia riferisce che *Eugenius*, vescovo di Cartagine al tempo di *Hunericus*, re dei Vandali, *cum consensu omnium Africae, Mauritanae et Sardiniae atque Corsicae episcoporum composuit libellum*.

Non può, tuttavia, escludersi che gli *episcopi Corsicae* citati dallo Pseudo Gennadio appartengano al novero dei vescovi africani esiliati in Corsica dai Vandali, anche perché la lista dei vescovi del Concilio di Cartagine del 484, pur comprendendo anche i presuli della *Sardinia* e delle *insulae Baliares*, non annovera *episcopi* della Corsica. Dei quarantasei vescovi africani esiliati in Corsica nel 484, ventisette sono testimoniati nominativamente nell'elenco dei *Nomina episcoporum* del *Conventus generalis* di Cartagine del 1 febbraio 484: *Felix* di *Picus*, *Marianus* di *Hippo Diarrithus*, *Pascasius Gunulensis*, *Sacconius* di *Uzalis*, *Gulosus Beneventensis*, *Reparatus Utimirrensis*, *Pastinatus* di *Pudput*, *Fortunatianus* di *Aradi*, *Deumbabet* di *Tela*, *Liberatus* di *Mulli*, *Hirundinus* di *Missua*, *Jona* di *Labda*, *Florentinus* di *Utica*, *Pascasius* di *Migirpa*, *Exitiosus* di *Ucres* (?), *Bonifacius* di *Vol*, *Felix* di *Carpis*, *Carcadius* di *Maxula*, *Dalmatius* di *Thimisa*, *Aemilianus* di *Culusi*, *Clementianus* di *Neapolis*, *Felix* di *Curubis*, *Deuterius* di *Seminina*, *Aurelius* di *Clupea*, *Coronius* di *Megalopolis*, *Benenatus* di *Thimida*, *Florentius Seminensis*.

Di essi è documentato il culto di *Florentius*, ma appare probabile che altri *episcopi* esiliati fossero, in seguito, fatti oggetto di venerazione. Gregorio Magno attesta tre sedi episcopali corse, una sulla costa orientale (*Aleria*) e due su quella occidentale (*Sagona* e *Adiacium*). *Aleria* nel 591, dopo un periodo indeterminato di sede vacante, ebbe come *episcopus Martinus*, traslato da Gregorio Magno dalla sede di *Tadinum*. Cinque anni dopo è documentato l'*episcopus Aleriensis Petrus*, incaricato di erigere una *basilica cum baptisterio in honorem beati apostolorum Principio Petri atque Laurenti Martyris, in loco Nigeuno*, nella *possessio iuris Sanctae Romanae*, detta *Callas Cupias*, per l'evangelizzazione dei *populi* dell'interno.

Nel 597 lo stesso *Petrus* otteneva dal Papa di poter costruire presso la basilica un *episcopium*. Al principio del VII secolo la sede vescovile di *Aleria* era di nuovo vacante. Non si possiedono testimonianze dell'*insula episcopalis* di *Aleria*, ipoteticamente localizzata presso la chiesa di San Marcello, in prossimità del forte della Matra. *Sagona* dovette avere anch'essa un *episcopus* nel 591, dopo anni di assenza di un presume, grazie all'intervento di Gregorio che inviò un vescovo *Leo* ad ordinare presbiteri e diaconi e ad organizzare l'elezione dell'*episcopus Saonensis*. Nel 600 la sede sarebbe stata retta da un *Montanus* documentato nelle liste del sinodo romano di quell'anno. La Cattedrale di Sagona dovette essere intitolata sin dal VI secolo a S. Appiano, poiché a quel secolo si data una *tegula* con il marchio *[in honore san]cti Appiani / + lubante Deo Paulus fecit*, utilizzata nella *basilica*. Il complesso episcopale, parzialmente indagato, comprende la Cattedrale con il battistero di fondazione altomedievale.

Nel 601 Gregorio Magno invitava per mezzo del *defensor Bonifatius* il clero e il popolo di *Adiacium* ad eleggere un *episcopus*, in quanto l'*ecclesia* era da lungo tempo priva di presule. Al Concilio Lateranense del 649 prese parte un *Benedictus, episcopus Adiacensis*. La localizzazione della Cattedrale primitiva non è nota: in base a testimonianze rinascimentali, si è proposto di riconoscerla nella scomparsa chiesa di S. Eufrasio. A queste tre sedi episcopali documentate nell'epistolario gregoriano deve aggiungersi anche il vescovato di Mariana. Vari studiosi hanno ritenuto che l'*episcopus Leo*, incaricato da Gregorio Magno della *visitatio* nell'*ecclesia Saonensis*, appartenesse alla sede di *Mariana*. In ogni caso, ancorché il primo vescovo noto della diocesi di *Mariana* sia il *Donatus Marianensis episc(opus)* del Concilio del Laterano del 649, l'istituzione della sede vescovile nella *colonia Mariana* deve risalire almeno alla fine del V secolo, epoca cui si attribuisce la primitiva basilica di Santa Maria con battistero.

76

La chiesa di *S. Partheus* è documentata negli atti solo dal 1115, ma gli scavi archeologici hanno evidenziato una primitiva basilica funeraria sottostante l'edificio medievale.

La sede vescovile di Nebbio appare attestata a partire dal X secolo, tuttavia la dedica a un *Florentius*, noto in fonti agiografiche della cittadina di Saint-Florent, presso la cattedrale romanica di S. Maria, induce a non escludere l'esistenza, almeno dall'età vandalica, di una comunità cristiana.

F. Lanzoni, *Le diocesi d' Italia. Dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza 1927, pp. 680-704; G. Moracchini Mazel, *Les monuments paléochrétiens de la Corse*, Paris 1967; Ph. Pergola, *Corse*, in *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe siècle*, II, Paris 1980, pp. 95-105; N. Duval, *Atlas archéologiques de la France. Le premiers monuments chrétiens de la France. 1. Sud-Est et Corse*, Paris 1995, pp. 308-365; R. Zucca, *La Corsica romana*, Oristano 1996, pp. 195-208; Ph. Pergola, *La Corse*, Aa.Vv., *Alle origini della Parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, a cura di Ph. Pergola, Città del Vaticano 1999, pp. 205-213.

Il Cristianesimo nelle Baleari

Raimondo Zucca

La diffusione del Cristianesimo nelle *insulae Baliares* è documentata alquanto tardivamente, poichè le più antiche attestazioni epigrafiche non rimontano aldilà di un avanzato IV secolo e l'attestazione di un'organizzazione episcopale appare solamente agli inizi del V secolo.

Non può tuttavia escludersi una più remota introduzione del Cristianesimo almeno nei centri portuali delle Isole, secondo la prassi usuale dell'evangelizzazione.

Non possediamo tradizioni di martiri balearici, benché si possa postulare l'introduzione di culti martiriali entro l'età vandalica e bizantina. Le scarne testimonianze onomastiche cristiane delle *Baliares*, relative agli episcopi *Severus*, *Helias*, *Macarius*, *Opilius* e *Vincentius*, alla *virgo Theodora*, ed ai cristiani *Arguta*, *Florentius*, *[Ho]nor[i]a*, *Marg[arita?]*, *Baleria* e, forse, *Victoria* possono suggerire in alcuni casi la diffusione di altri culti.

77

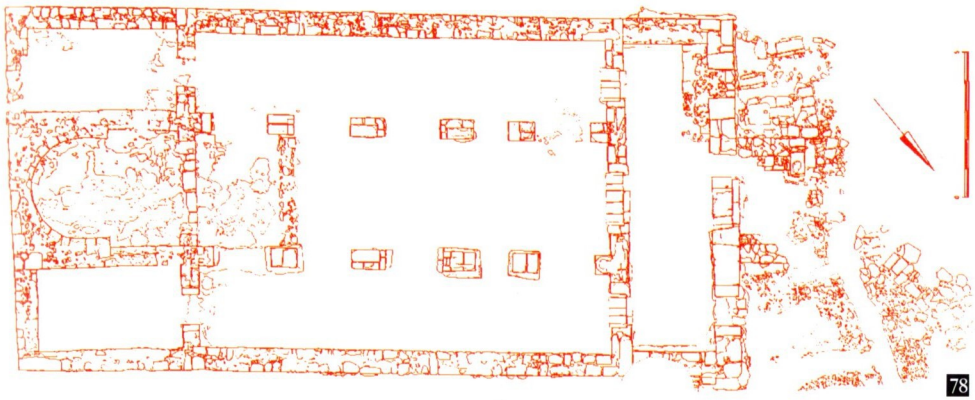
Minorica

Le fonti letterarie relative all'organizzazione delle comunità cristiane di *Minorica* sono assai più ampie rispetto a *Maiorica* ed *Ebusus*, poichè possediamo per l'Isola minore il *corpus* delle epistole dell'*episcopus Minoricensis Severus* e di *Consentius*, redatte tra il 413 e il 421.

Severo, consacrato vescovo di *Minorica* nel 417, reggeva il popolo cristiano dell'Isola dalla sua *ecclesia cathedralis* stabilita a *Iamona*, probabilmente per la maggiore floridezza della comunità cristiana *iamontana*, in confronto alla sparuta *ecclesia magontana*, soverchiata dalla comunità giudaica.

L'arrivo nell'Isola del presbitero Orosio che, proveniente da Gerusalemme, dopo una permanenza in Africa, recava le reliquie del protomartire Stefano e la presenza in *Minorica* del polemista cristiano *Consentius* provocarono la frattura del precario equilibrio tra cristiani e giudei di *Magona*. Orosio, a causa delle lotte tra i Goti e altri barbari in *Hispania*, non potendo recare le reliquie di Santo Stefano a *Bracara*, secondo il desiderio del presbitero *Avitus*, cui erano state consegnate dall'inventore dei resti del protomartire, *Lucianus*, decise di depositarle in memorati *oppidi* [il citato *oppidum Magonae*] *ecclesia*, prima di ritornarsene in Africa.

Questa *ecclesia* di *Magona* era *paululum a civitate sequestri in loco sita*, dunque suburbana, come si deduce anche


78

dall'itinerario compiuto da *Iulius*, un *vir honoratus* cristiano di Magona, che *de civitate ecclesiam petens*, e dalla esistenza di un *campus* verdeggiante d'erba, *qui ante fores ecclesiae protenditur*.

Il vescovo Severo, riconoscendo maturi i tempi di un confronto con i giudei *magontani*, guidò un pellegrinaggio della *famulorum Christi multitudo* e dei clerici della *ecclesia iamontana* fino a *Magona*.

Gli eventi, drammatici e meravigliosi, che portarono alla conversione dei 540 giudei si dipanarono, come si è detto, in otto giorni dall'arrivo dei cristiani a *Magona*, e si conclusero con la completa conversione dei giudei *magontani* e la distruzione della sinagoga. Solo con il 484, al *conventus generalis* di Cartagine del 1 febbraio, convocato dal re vandalo Unnerico, è documentato un nuovo presule di *Minorica*, denominato *Macarius*, elencato al quarto posto, tra gli episcopi *insulae Sardiniae*.

L'elenco dei nomina dei vescovi dell'*insula Sardiniae* comprende *Lucifer Calaritanus*, *Martinianus de Foru Traiani*, *Bonifatius de Sanafer*, *Macarius de Minorica*, *Vitalis Sulcitanus*, *Felix de Turribus*, *Helias de Maiorica*, *Opilio de Ebuso*.

A fronte della ricchezza di dati relativa all'organizzazione delle comunità cristiane di *Iamona* e di *Magona* sta il sostanziale silenzio delle fonti epigrafiche ed archeologiche sulle *ecclesiae* urbane di quei centri.

Gli scarni documenti paleocristiani del territorio di Ciutadela non sembrano configurare sinora né una basilica, né, tanto meno, l'*insula episcopalis*.

Il *territorium* di *Magona* documenta tre basiliche paleocristiane, caratterizzate dalla dislocazione rurale e dalla presenza di un *baptisterium*, mentre l'*ecclesia baptismalis* di

Fornells, anch'essa localizzata in un'area rurale, presso la costa settentrionale di *Minorica,* potrebbe ricadere nell'*ager* di Sanisera, se ne accettiamo l'identificazione con l'anonimo insediamento di *Sanitja.* Le nostre conoscenze sulla topografia delle installazioni delle comunità cristiane balearíche sono troppo discontinue per un tentativo di lettura di questo fenomeno delle *ecclesiae* rurali, esteso anche a *Maiorica.* Non va escluso, infatti, che tali *ecclesiae* possano connettersi a *monasteria,* ovvero a santuari o, ancora, a delle effettive parrocchie rurali. Nell'ambito del porto di Maó, nella piccola Illa del Rei, fu scoperta nel 1888 una basilica paleocristiana orientata, caratterizzata da una planimetria singolare. Si tratta di un'aula rettangolare, scompartita in tre navate, ovvero, come appare più probabile, mononave con due gallerie laterali. Il settore centrale della basilica è tripartito nel senso della lunghezza, da est a ovest, in tre settori: *sanctuarium,* spazio intermedio e navata. Il *sanctuarium* rettangolare con altare al centro, in corrispondenza di due *capsellae* per la deposizione delle reliquie e pavimento musivo con due leoni affrontati ad un albero davanti all'altare e animali marini nel retro; lo spazio mediano ha un mosaico con crateri, dotati di piramidi floreali, disposti secondo le diagonali; la nave presenta un tappeto musivo geometrico, interrotto da tombe pavimentali (*formae*). La galleria settentrionale è conclusa da una vasca battesimale circolare, di piccole dimensioni, legata forse all'evoluzione liturgica dell'amministrazione del battesimo per infusione.

80

Il complesso chiesastico appare frutto di una sistemazione tardiva, forse del VI secolo, rivelando influenze composite, dalla penisola iberica, cui si riporta la dislocazione dell'altare nel *sanctuarium,* dall'area africana ispiratrice del modello delle *capsellae* - reliquiari sotto l'altare, dall'area orientale o ancora africana per i mosaici.

79

La chiesa di Es Fornas de Torelló, riportabile probabilmente al VI secolo, è localizzata presso un insediamento talaiotico, a circa 3,5 km a sudest di Magona. L'edificio sacro ripropone la stessa icnografia della basilica di Illa del Rei, ad aula unica, tripartita, e gallerie laterali con minuscola piscina battesimale circolare alla testata dell'ambulacro settentrionale. L'aula presenta il *sanctuarium* mosaicato (due pavoni che si abbeverano ad un *kantharos* e volatili tra fiorami e racemi) con altare centrale in corrispondenza di una

80

probabile *capsella* rettangolare per le reliquie, un vano intermedio pavimentato con la rappresentazione in mosaico di due leoni affrontati ad un palmizio (?) e una nave longitudinale con mosaico geometrico.

La basilica di Son Bou, assegnabile forse al VI secolo, è situata sul litorale meridionale di *Minorica*, a circa 15 km a est/sudest di Maó, in un ambiente di insediamento protostorico caratterizzato da un'alta frequenza di *covas* (grotte). L'*ecclesia* si distacca nettamente dalle due precedenti per la sua planimetria a tre navate, scompartite da pilastri, con testata tripartita in un'abside orientata non sporgente e in due ambienti laterali, comunicanti con le rispettive navatelle e avancorpo (*nartex*). L'area presbiteriale, corrispondente forse alla prima campata orientale della nave entrale, parrebbe essere stata delimitata, in origine, da transenne. Quattro sepolture privilegiate sono state individuate nelle navatelle laterali, mentre il *coemeterium* risulta esterno alla basilica.

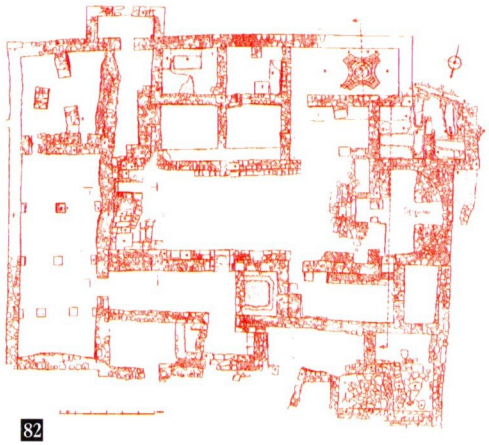
Alla basilica minorchina era pertinente una piscina battesimale monolitica di pianta circolare, quadrilobata internamente, per la quale non è necessario invocare un modello siro-palestinese, essendo ben divulgata la forma della vasca nell'*orbis christianus* con esempi anche in Africa e in *Sardinia* (*Ad Nuragas*, del VI secolo).

Al fondo della baia di Fornells, in localita Es Cap des Port, fu individuata nel 1958 una basilica battisteriale caratterizzata da impianto singolare: l'edificio con abside orientata, provvista di *crypta* cruciforme ipogea, è mononave con transetto che disimpegna, sul lato nord, il battistero a vasca cruciforme a lati curvi. Un *atrium* rettangolare immette in un ambulacro che consente l'accesso alla nave. Sul fianco settentrionale della navata si addossano quattro vani destinati a deposizioni, mentre una quinta camera con sepolture è localizzata tra abside e battistero. Nell'ambito delle sepolture sono stati individuati elementi connessi alla pratica del *refrigerium.*

81

Maiorica

Le fonti letterarie relative all'organizzazione delle comunità cristiane di *Maiorica* si riducono alla menzione dell'*episcopus Helias de Maiorica* nella *Notitia provinciarum* del 484 ed alla *epistula* del 603 di Gregorio Magno relativa ai monachi *Capriae insulae*, presso l'isola di *Maiorica* .



82

La cattedra episcopale di *Maiorica* doveva essere, probabilmente, stabilita nel capoluogo della *provincia* delle *Baliares*, forse Palma, ma non si possiede alcuna conferma topografica o archeologica di tale ipotesi, in relazione alla cesura, dovuta all'occupazione islamica delle Isole, tra la fase bizantina e la Reconquista catalana del 1228-1235.

È plausibile ipotesi che anche *Pollentia* possedesse una o più basiliche, ma le testimonianze cristiane pollentine sono limitate al *coemeterium* di età tardo antica o, forse meglio, altomedievale, esteso discontinuatamente (?) dall'area del *forum* al teatro, da cui proviene l'epitafio di *Arguta* e un frammento di mosaico forse funerario con una croce entro una corona, mentre materiale d'uso di carattere cristiano (ceramica in sigillata chiara D e lucerne con simboli o temi cristiani, un'ampollina di San Mena) proviene dai settori nordoccidentali della città.

Le tre *basilicae* individuate a *Maiorica* (Son Peretó, Sa Carrotja - Manacor e Cas Frares - Santa Maria del Camì) parrebbero corrispondere ad ambiti rurali, come quelle minorchine, benchè Son Peretó potrebbe forse essere connessa all'*oppidum* di Tucci.

La basilica di Son Peretó, individuata nel 1912, è del tipo a tre navate con abside rettangolare orientata, tripartita in un presbiterio affiancato da due ambienti, con *atrium* dotato di due bacini battesimali cruciformi parzialmente sovrapposti, correlati a due fasi distinte dell'edificio chiesastico.

I pavimenti musivi, a parte un pannello frammentario con palmizi, sono di tipo geometrico, con un esempio di mosaico funerario di tipo "africano", recante l'epitafio di una *Baleria*, del VI secolo. Alla basilica sono raccordati altri ambienti con deposizioni funerarie, due delle quali contrassegnate da iscrizioni relative rispettivamente a una *Marg[arita ?]* ed al presbitero della chiesa di Roma *Bassus*, tentativamente identificato con il *Bassus presbyter tituli sancti Pudentis* noto nel *decretum* sinodale del 5 luglio 595.

Sulla costa meridionale dell'Isola, presso Porto Cristo, in località Sa Carrotja, nel 1908 fu scoperta una basilica orientata,

83

forse a tre navate con abside sporgente e *atrium* con piscina battesimale cruciforme. Sul pavimento della basilica si individuarono dei mosaici funerari, uno dei quali relativo ad una *[Ho]nor[i]a*, forse del IV secolo.

Infine nel 1833 fu individuata una basilica a Cas Frares de Son Fiol (Santa Maria), forse del tipo a tre navate, suddivise da due file di cinque pilastri rettangolari, e abside quadrata libera. Le due navatelle laterali presentano tappeti musivi geometrici di tipo africano, mentre la nave centrale presenta un mosaico figurato scandito in sei fasce orizzontali superstiti, con scene del Vecchio Testamento e le didascalie relative ai personaggi (Adamo e Eva, *Ios[eph]*, *Ism[ai]lites*, *Iudas* ed un nome non identificato), che richiamerebbero modelli orientali, mediati da mosaicisti itineranti o meglio da cartoni di mosaici che circolavano nel Mediterraneo. Si aggiunge ora la basilica rurale scoperta a Son Fadrinet, presso Campos.

L'unico monastero attestato per *Maiorica* era ubicato nell'Isola di Cabrera, presso la costa meridionale dell'Isola maggiore. La scelta delle aspre isole del Mediterraneo per istituirvi un *monasterium* è ben documentata almeno dal IV secolo, ma ignoriamo la data di fondazione del *monasterium* di Cabrera, non ritenendo probabile l'identificazione di esso con il monastero ubicato in un'*insula Capraria*, retto dall'abate *Eudoxius*, destinatario di una lettera di Sant'Agostino.

I monaci di Cabrera avevano suscitato scandalo con la loro condotta riprorevole, al punto che Gregorio Magno, con sofferenza, li definiva soldati del demonio, piuttosto che di Dio.

La correzione di quei monachi è affidata direttamente dal pontefice ad uno dei suoi *defensores*, *Johannes*, che era stato incaricato di svolgere un'altra missione a *Malaca*.

Il defensor non doveva sostituirsi all'autorità del vescovo, ma nel caso di Cabrera Gregorio Magno non fa menzione dell'episcopus di *Maiorica*, per vacanza della sede o perché la situazione del *monasterium* imponeva quella soluzione diretta.

84

Ebusus

La cronotassi degli *episcopi ebusitani* si riduce all'Opilio della *notitia episcoporum* del 484 ed al *Vincentius*, destinatario nel 603 di una *epistula* di Liciniano, vescovo di *Carthago Nova*.

Dall'epistula si apprende che *Vincentius*, avendo ricevuto una carta che sarebbe scesa dal cielo sopra la memoria di San Pietro, la lesse in pubblico dal *tribunal* della propria chiesa cattedrale, senza immaginare, a causa della sua scarsa cultura teologica, che lo scritto fosse apocrifo, frutto di ambienti giudaizzanti. Liciniano analizzando puntigliosamente la carta ne rileva i diversi errori ed, infine, invita Vincenzo a stracciarla pubblicamente facendo ammenda dell'errore.

85

Estremamente incerta appare l'ascrizione alla *ecclesia ebusitana* del *presbyter Euticius*, noto da una iscrizione tràdita, che indica la s ua pertinenza alla *civitas Aeditana*, emendata in *Aeb(us)itana*.
Ugualmente incerta è l'attribuzione ad ambito ecclesiastico di due personaggi noti dall'iscrizione dei rispettivi anelli, *Florentius* e *Vifredus*.
Ebusus documenta due aree cimiteriale tardoantiche e altomedievali presso il Carrer d'Aragó e, a nord della città alta, nella località di S'Hort d'es Palmer, ma oltre al rinvenimento di ceramiche e lucerne con simboli cristiani fanno finora difetto testimonianze di una basilica urbana o suburbana.

N. Duval, *La place des èglises des Balèares dans l'archéologie chrétienne de la Méditerranée occidentale*, Aa.Vv., *III Reunión d'arqueologia cristiana*, Barcelona 1994, pp. 203-212; R. Zucca, Insulae Baliares. *Le isole Baleari sotto il dominio romano*, Roma 1998, pp. 205-224; G. Ripoll, I. Velázquez, *Origen y desarrollo de las* parrochiae *en la* Hispania *de la antigüedad tardía*, Aa.Vv., *Alle origini della parrocchia rurale*, cit., pp. 164-165.

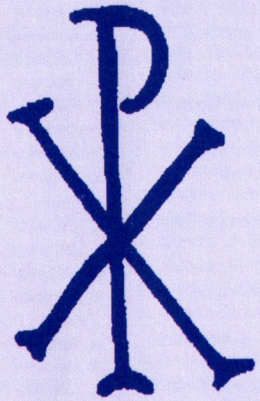
86

87

Didascalie

1 Tolomeo, *Geographia.* Le *insulae* di *Sardinia, Corsica* e *Baliares* (Codice latino V F. 32. Napoli, Bibl. Naz.).
2 *Cornus* - Cimitero *sub divo.* Statuetta bronzea di San Paolo.
3 *Caesarea* - Iscrizione di *Pontius Pilatus*.
4 Planimetria di *Ierusalem.*
5 Tolomeo, *Geographia.* La provincia di *Iudaea.*
6 Tolomeo, *Geographia.* Il Mare Sardo con le *insulae* di *Sardinia, Corsica* e *Baliares.*
7 Gemma con la rappresentazione del volto di *Marcia.*
8 *Forum Traiani* - Dedica posta dal *procurator metallorum Servatus.*
9 Roma - Basilica di San Paolo f.l.m. Ritratto di Papa Callisto.
10 Denario di Diocleziano.
11 Antas - Tabella bronzea con dedica a *Sardus Pater.*
12 Antas - Veduta del tempio di *Sardus Pater.*
13 Gesturi - Statuetta bronzea di *Sardus Pater.*
14 Asse con busto di Azio Balbo sul D/ e testa di *Sard(us) Pater* sul R/.
15 *Karales*- Statua di *Dionysos* con pantera.
16 *Karales* - Iscrizione votiva al dio *Liber.*
17 *Karales* - Epitafio di *Quodbuldeus* e di *Tecla.*
18 *Karales* - Basilica di S. Saturno (da F. Carmona 1631).
19 *Karales* - *Cubiculum* di *Munatius Ireneus*. Pitture dell'arcosolio settentrionale (cortesia Anna Maria Nieddu).
20 *Karales* - *Cubiculum* di Giona. Pitture con la storia di Giona (cortesia Anna Maria Nieddu).
21 *Karales* -*Coemeterium* di Bonaria. Epitafio di un *Q. Flav(ius)* con il simbolo dell'àncora.
22 *Karales* -Area paleocristiana di Vico III Lanusei.
23 *Karales* - S. Eulalia. Veduta della via lastricata di età imperiale.
24 *Karales*- L'iscrizione del *limes aecl(esiae)* e del *(limes) curiae.*
25 Decimoputzu- *Ecclesia* di S. Giorgio. Veduta dell'interno.
26 Villaspeciosa- San Cromazio. Particolare del mosaico.
27 *Nora* - Base di statua di Quinto Minucio Pio, primo *flamen* di Nora.
28 *Nora* - Statuetta di *Venus.*
29 *Nora* - Epitafio di *Respectus* posto dal padre, il *lector Rogatus*.
30 *Sulci* - *Forum* o *Augusteum*. Sculture pertinenti ad una galleria statuaria della dinastia giulio - claudia.
31 Iglesias (CA) - Cattedrale. Iscrizione del *beatus sanctus Anthiocus.*
32 *Sulci* - Catacomba di Sant'Antioco. Il sarcofago-altare di *Antiochus* (da F. Carmona, 1631).
33 Simala (OR) - *Coemeterium* di S. Saturno. Lucerna con àncora e *pisciculi.*
34 Assolo (OR)-*Ecclesia* di Santa Lucia. Veduta del prospetto ricostruito.
35 *Tharros* - Dedica di un *templum* edificato da *Fundan(ia) Galla.*
36 *Tharros* - S. Giovanni di Sinis. Epitafio di *Beneria.*
37 *Tharros* - S. Giovanni di Sinis. Epitafio di *Karissimus.*
38 *Cornus* - Area del *forum.* Busto di loricato.
39 *Cornus* - Necropoli di Columbaris. Epitafio di *Cn. Aelius Gaianus*
40 *Cornus* - Basilica funeraria. Epitafio di *Maximus* (disegno di Salvatore Ganga; da A. Mastino, *Cornus nella storia deglui studi*, cit.)..
41 *Cornus* - Basilica funeraria. Epitafio di *Limenius.*
42 *Cornus* - Ricostruzione dell'*insula episcopalis* (disegno di Giuseppe e Maria Carla Somma).
43 *Cornus* - Battistero di S. Giovanni Battista (Ricostruzione di Ovidio Addis).
44 *Forum Traiani* - Dedica ad *Aescul(apius)* da parte di *L. Cornelius Sylla.*
45 *Forum Traiani* (?) - Dedica ad *Atecina Turobrigensis.*
46 *Codex Vaticanus latinus* 6453, c. 81- *Passio S(ancti) Ruxurii m(a)r(tir)is.*

47 *Forum Traiani* - *Martyrium* di *Luxurius.* Iscrizione martiriale (disegno dell'Arch. Mario Chighine; da L. Gasperini, *Ricerche epigrafiche in Sardegna - I*, cit.).
48 *Forum Traiani* - *Martyrium* di *Luxurius.* Epitafio del vescovo *Victor.*
49 *Turris Libisonis* - Ara di *Bubasti.*
50 *Turris Libisonis* - Ara di Iside.
51 *Turris Libisonis* - Base di statua del Cesare Galerio, residua di un gruppo di quattro statue dei tetrarchi Diocleziano, Massimiano, Galerio, Costanzo Cloro.
52 *Turris Libisonis* - Epitafio del *puer Victorinus.*
53 *Turris Libisonis* - Mosaico funerario di *Dionisius* (disegno di Antonella Fresi e Francesca Mureddu).
54 *Turris Libisonis* - Mosaico funerario di *Septimia Musa* (disegno di Antonella Fresi e Francesca Mureddu).
55 *Turris Libisonis* -Epitafio di *Flavia Cyriace.*
56 Sorso (SS) - Santa Filitica. Planimetria degli scavi (disegno di Antonella Fresi e Natalina Lutzu).
57 *Olbia*- Busto fittile di *Herakles.*
58 *Olbia* - Frammento di sarcofago paleocristiano con il sacrificio di Isacco.
59 Martis (SS) - Iscrizione *pro salute et victoria* di Massimino il Trace e del figlio Massimo.
60 Ittiri (SS) - Coppa vitrea con la rappresentazione del Cristo docente.
61 Padria(SS)-- Deposito votivo di San Giuseppe. Serpentello fittile.
62 Padria(SS)- *Ecclesia* di Santa Giulia. Brocca altomedievale dall'altarereliquiario.
63 Padria (SS) - Planimetria con le fasi strutturali dell' *ecclesia* di Santa Giulia (disegno di Antonella Fresi e Natalina Lutzu).
64 Mogoro (OR) - Cuccurada. Lucerna mediterranea con cristogramma.
65 Terralba (OR)- Gemma magica con tre scarabei.
66 Orosei (NU)- *Tabellae defixionis.*
67 *Mariana* (Corsica) - *Tabella defixionis.*
68 Tolomeo, *Geographia.* L'isola di *Corsica.*
69 *Mariana*- Planimetria della Cattedrale e del Battistero.
70 *Mariana* -Sezione longitudinale della Cattedrale.
71 *Mariana* -Ricostruzione della Cattedrale e del Battistero.
72 *Mariana* - Cattedrale. Pavimentazione musiva.
73 *Mariana* - Battistero. Pavimentazione musiva.
74 *Mariana* - Battistero. Particolare del mosaico pavimentale.
75 *Mariana* - *Ecclesia S. Parthei.*
76 Calenzana (Corsica)- Sarcofago paleocristiano con il *chrismon.*
77 Tolomeo, *Geographia.* Le *insulae Baliares.*
78 *Minorica* (Baleari)- Basilica di Son Bou. Planimetria.
79 *Minorica* - Basilica di Son Bou. Veduta dell'interno.
80 *Minorica* - Basilica di Son Bou. Matrice bifacciale per pani liturgici con Cristogramma e IXΘYΣ.
81 *Minorica* - Basilica di Cap de Port - Fornells. Veduta dell'interno.
82 *Minorica* - Basilica di Cap de Port - Fornells. Planimetria
83 *Minorica* -Basilica di Cap de Port - Fornells. Gemma con l'Agnus Dei.
84 *Minorica* - Basilica di Cap de Port - Fornells. Croce bronzea.
85 *Minorica* - Basilica di Cap de Port - Fornells. Capitello.
86 *Minorica* - Basilica di Fornàs de Torelló. Mosaico pavimentale con figurazione di pavone.
87 *Maiorica* (Baleari) - Basilica di Son Peretó. Mosaico funerario di Baleria.



ARISTANEI KALENDIS APRILIBVS ANNO DOMINI NOSTRI BIMILLESIMO

MYTHOS iniziative